Coperta: *Cristea Müller*

TUDOR VIANU

OPERE

8

STUDII DE FILOZOFIE A CULTURII



Ediție de
GELU IONESCU și GEORGE GANĂ
Note de
GEORGE GANĂ



EDITURA MINERVA
București — 1979



RAȚIONALISM ȘI ISTORISM

(STUDIU DE FILOZOFIA CULTURII)

PREFAȚA

Studiul de față a apărut mai întîi, sub titlul Concepția raționalistă și istorică a culturii, *în* Arhiva pentru știință și reformă socială *din 1929, de unde a fost extras în cîteva sute de exemplare. Lucrarea a fost mult folosită de auditorii cursului de filozofia culturii, pe care, în urma propunerii d-lui profesor D. Gusti, îl începeam în toamna anului 1929 la Facultatea de filozofie și litere din București, ca primul curs de acest fel propus vreodată într-o universitate românească. Din nefericire, desființarea anului preparator a adus și încetarea cursului în care expuneam problemele filozofice ale culturii, despre cuprinsul căruia lucrarea de față alcătuiește singura mărturie tipărită. Cele două voluminoase caiete litografiate, redactate după note stenografice, ar trebui larg refăcute înainte de a putea fi încredințate tiparului.*

M-am hotărît să retipăresc broșura de multă vreme epuizată, pentru mai multe motive, între care dorința de a o înfățișa scutită de cele cîteva greșeli de tipar ale primei ediții nu este motivul cel mai neînsemnat. În al doilea rînd, socotesc că înțelegerea activistă a culturii, în care expunerea de față culminează, se poate bucura de oarecare actualitate și că unii cititori vor fi mulțumiți să afle, în paginile care urmează, justificarea ei istorică și dialectică. Concepția activistă a culturii, despre care mărturisește studiul de față, a alcătuit baza filozofică generală a Esteticii *mele, unde arta este înfățișată ca forma cea mai perfectă a muncii omenești*

și ca un cadru care poate coordona sforțările civilizației contemporane. Cum îmi propun, dacă împrejurările îmi vor fi prielnice, să public o lucrare care să dezvolte unele din concluziile de filozofie practică desprinse din cercetările mele anterioare, am socotit că nu este nepotrivită tipărirea din nou a studiului care înfățișează de pe acum premisele ei.

T.V.

CAPITOLUL I

DEFINIȚIA ANALOGICĂ A CULTURII ȘI DIFICULTĂȚILE EI

Filozofia culturii a apărut ca o ramură a filozofiei generale abia în veacul al XVIII-lea și, răspunzînd mai multor împrejurări moderne și contemporane, s-a dezvoltat pînă la un grad care o pune în primul plan al cugetării de astăzi. După cum cu cîteva decenii mai înainte se putea vorbi de un primat filozofic al psihologiei, adică de o dependență a tuturor ramurilor speculației de obiectul și metodele științei sufletului, tot astfel astăzi se poate vorbi de o adevărată suveranitate a punctului de vedere pe care filozofia culturii îl face să funcționeze. Psihologia a trebuit deci să cedeze vechiul său post de conducere și, de unde mai înainte studia viața sufletească a unui individ independent de procesele culturii, ea își propune astăzi într-o măsură crescîndă să lămurească fenomenalitatea psihică a individului creator de cultură umană. Vasta sinteză a lui Wilhelm Wundt, altfel destul de impropriu intitulată *Völkerpsychologie*, dezvoltînd poziția metodică mai veche a unui Lazarus și Steinthal, însemnează momentul hotărîtor al noii orientări. Nu există însă disciplină a filozofiei care să nu încerce astăzi a-și lămuri obiectul său, în legătură cu opera de cultură a unui timp sau a omenirii în general. A rezultat astfel o sumă de cercetări menite să stabilească multiplele relații pe care feluritele domenii ale spiritului le întrețin între ele, în unitatea culturii umane.

Între acestea, definiția însăși a culturii este mai dificilă și supusă variației, pentru că, odată cu fiecare definiție,

apare şi o altă normă pe care am dori să i-o impunem. Cultura nu este o simplă stare de fapt, cu privire la care n-ar urma să formulăm decît o judecată de existenţă. Ea este mai degrabă un fenomen care se adresează preţuirii noastre şi pe care nu-l putem defini decît prescriindu-l. Acestei stări de lucruri i se datoreşte prezenţa celor două tendinţe paralele şi opuse care ne vor întîmpina în filozofia modernă a culturii. Teoria poate însă încerca să se ridice peste acest contrast. Norma care se degajează atunci este aceea pe care cercetarea filozofică şi istorică o poate recomanda.

Mai înainte de a trece la acestea, este necesar însă să vedem dacă originea cuvîntului cultură nu ne dă o primă indicaţie cu privire la înţelesul lui. Încercarea este cu atît mai legitimă cu cît în veacul al XVIII-lea, atunci cînd, odată cu Rousseau, problema culturii este formulată pentru întîia oară, noul termen de cultură intelectuală şi morală conţine în sine reflexul analogiei care i-a dat naştere. Aşa, de pildă, cînd Rousseau vorbeşte de „cultura ştiinţelor“ sau „cultura artelor“, el face încă o metaforă.

*

„Cultura“ însemna în limba latină munca pămîntului şi rezultatele ei. Ca derivat al supinului lui *colere*, termenul de cultură a trebuit să străbată o evoluţie destul de îndelungă pînă cînd, extinzîndu-şi semnificaţia de la propriu la figurat, să denumească, în textele autorilor din epoca republicană, relaţiile pe care le întreţinem cu o persoană în scopul de a-i dobîndi favoarea, în sensul în care noi înşine spunem „a cultiva pe cineva“, şi în cele din urmă roadele educaţiei şi ale instrucţiei.

Analogia cu munca pămîntului, căreia îi datorim deci şi ultima accepţiune a termenului de cultură, ne poate ajuta deocamdată să distingem notele care intră în conţinutul ei. „Cultura, scrie W. Lexis, este ridicarea omului deasupra stării naturale prin dezvoltarea şi exercitarea puterilor sale spirituale şi morale.“ Cultura presupune, aşadar, mai întîi o activitate, apoi o anumită opoziţie cu natura, dar nu una radicală şi irezolvabilă, pentru că, propunîndu-şi să ridice omul peste starea sa naturală, ea înţelege să dezvolte totuşi anumite însuşiri care ţin de natura sa. Selecţia însuşirilor care trebuiesc solicitate şi desigur ale acelora care trebuiesc combătute şi nimicite, pentru ca adevărata cultură să apară, presupune, prin urmare, şi o anumită idee de valoare, reprezentarea unui bun demn de a fi dorit şi căutat, care să lucreze ca o putere regulatoare a actelor particulare din care opera culturii se întregeşte. Este drept că într-o astfel de definiţie lipseşte nota naturii ambiante, pe care opera culturii o transformă de asemeni. Trebuie să spunem însă că natura brută înconjurătoare nu este prelucrată în opera culturii decît într-o strînsă relaţie cu procesul transformărilor operate de cultură în interiorul acelui suflet omenesc chemat să se bucure de ele. Cele două planuri ale culturii fuzionează deci în definiţia unui R. Eisler : „Cultura este transformarea activă, prelucrarea datelor şi materialelor naturale în sensul şi slujba ideii şi a voinţei de perfecţionare omenească“.

Nu vom ascunde că înjghebarea unei definiţii din premisele etimologice ale termenului definit nu este un procedeu perfect. În cazul nostru special, iată, în adevăr, că ideea de natură, ca notă constitutivă a definiţiei, deşi confirmă analogia cu munca pămîntului, este menită mai degrabă să îngreuneze înţelegerea termenului pe care vrem să-l lămurim. Munca pămîntului cunoaşte, în adevăr, o natură neatinsă încă de activitatea omenească, dar conţinînd din capul locului nişte posibilităţi care, răspunzînd necesităţilor omului, sugerează ideea valorii lor. O natură umană cu totul brută, care să nu fi suferit influenţa nici unei educaţii şi nici unei tradiţii, care să nu fi fost în nici un grad prelucrată, ştiinţele moderne ale spiritului refuză să recunoască. Oricît de departe ar coborî în primitivitate, ştiinţa găseşte o umanitate trăind în societate, dezvoltînd o anumită activitate tehnică şi economică, respectînd anumite norme morale, întreţinînd un cult şi exercitînd o activitate artistică. Completa inerţie şi stupiditate, lipsa oricărui sentiment al valorii sînt atît de străine de adevărata fire omenească, încît analogia cu natura brută, pe care vînătorii, păstorii şi agricultorii o folosesc, este o ipoteză menită să rămînă neverificată. Pentru a fixa mai bine acest rezultat al ştiinţei, etnograful K. Weule îşi intitula una din lucrările sale cu paradoxala îmbinare de termeni : *Kultur der Kulturlosen*, cultura necultivaţilor. Care va fi deci adevărata natură omenească, menită să fie îngrijită şi înnobilată prin opera culturii, cînd, oricît

de departe am merge în timpul preistoric şi în spaţiul etnografic, nu întîlnim decît exemplare omeneşti transformate de cultură ? Atîta vreme cît nu se va putea răspunde la această întrebare, definiţia analogică a culturii prezintă o dificultate de neînlăturat.

Dar admiţînd chiar că natura omenească ar putea fi descoperită undeva într-o stare de perfectă puritate, rămîne totuşi îndoielnic că omenirea a întreţinut de-a pururi sentimentul aceloraşi valori, încît din suma virtualităţilor care ar alcătui firea sa ea să aleagă veşnic pe aceleaşi. „Occidentul, scrie Troeltsch, Orientul îndepărtat şi apropiat, popoarele culte şi semiculte, primitivii, în fine, sînt în asemenea măsură diferiţi, încît despre un conţinut cultural comun al umanităţii actuale nici nu poate fi vorba, oricît ar fi de larg răspîndite anumite concepte foarte generale şi formale, ca demnitate şi justiţie, puritate şi bunătate. Toate acestea nu constituiesc sensul unei unităţi culturale comune.“ Definiţia analogică a culturii presupune însă o asemenea ipoteză, pentru că altfel ea ar fi nevoită să conceadă că nu există o cultură dezvoltată dintr-un substrat omenesc general şi perfect în sine, ci culturi diferenţiate după sistemul de valori care s-au impus feluritelor popoare şi epoci istorice.

Întreaga dezvoltare a problemei filozofice de care ne ocupăm se reduce în esenţă la conflictul dintre o concepţie analogică, universalistă şi raţionalistă, a culturii şi una istorică şi pluralistă. Nu de multă vreme E. Troeltsch a interpretat această opoziţie ca pe unul din felurile prin care germanismul a căutat, în ultima sută de ani, să-şi afirme originalitatea în faţa latinităţii şi a culturii anglo-saxone, întrunite în această opoziţie. Adevărul este că mai cu seamă rivalitatea spirituală franco-germană a alimentat problema filozofică a culturii. S-ar putea deci susţine, pînă la un punct, că nevoia lumii germanice de a-şi asigura autonomia idealurilor proprii a îndrumat evoluţia problemei către concepţia istorică şi pluralistă. Aşa se explică de ce, în această din urmă formă, filozofia culturii a apărut uneori ca o ramură germană a filozofiei şi de ce termenului însuşi de cultură i s-a putut recunoaşte culoarea unui germanism specific, deşi în realitate el este latinesc şi prezenţa lui în textele franceze se urcă pînă la o dată cînd germanii nu-l cunoşteau şi încă nu-l adoptaseră.

După Troeltsch, concepţia raţionalistă a culturii se înrădăcinează în însăşi tradiţia stoică şi creştină a unei naturi generale omeneşti şi raţionale ; pe cînd concepţia istorică şi pluralistă n-a putut apărea decît odată cu zorile romantismului german, şi anume în momentul cînd s-a recunoscut sensul mistic-metafizic al ideii de individualitate. Pe această bază de tradiţie s-a organizat, pe de o parte, concepţia unei singure culturi omeneşti, conducîndu-se de norma unei naturi raţionale şi divine, sălăşluită în om pentru a indica sensul universal şi invariabil al aspiraţiilor sale ; de altă parte, concepţia unui cosmos de culturi individuale ca nişte concretizări ale unui spirit divin. Între aceste două sisteme de cultură a fost firesc, spune Troeltsch, ca rivalitatea să se fi ascuţit pînă la punctul în care universalismul să apară concepţiei contrare drept simplist şi fariseic, pe cînd concepţia pluralistă să devină, în ochii adversarilor, mistică şi brutală. Observaţiile lui Troeltsch conţin, fără îndoială, o parte de adevăr ; ele presupun totuşi o simplificare destul de violentă, pentru că, după cum vom vedea îndată, concepţia istorică şi pluralistă a culturii s-a dezvoltat într-o strînsă legătură cu concepţia universalistă, de care în întregime nu s-a putut despărţi niciodată. Stabilirea acestui fapt este primul obiectiv pe care-l urmăreşte studiul de faţă.

CAPITOLUL II

DE LA ROUSSEAU LA HEGEL

Dacă definiţia analogică a culturii s-a putut menţine, împrejurarea se datoreşte faptului că multă vreme filozofia generală a alcătuit un cadru prielnic conservării ei. Cele două condiţii pe care o asemenea definiţie am văzut că le presupune erau, în adevăr, asigurate de filozofia luminilor a veacului al XVIII-lea. Care sînt aceste condiţii ? Mai întîi, ideea unei naturi omeneşti anterioare operei culturii ; apoi, ideea că această natură fiind prin esenţa ei bună, umanitatea urmează să se dezvolte după indicaţiile acestei unice şi supreme valori. Dar după cum reflecţia asupra întregii istorii a omenirii socotea că această dezvoltare se realizează efectiv sau este numai un ideal al viitorului, în timp ce evoluţia istorică reală constituie mai degrabă un şir nesfîrşit de abateri şi erori, întîmpinăm progresismul optimist al unui Condorcet sau pesimismul cultural al unui Rousseau.

În ce-l priveşte pe Rousseau, doctrina revenirii la starea naturală, care i se atribuie cu o lipsă a sentimentului de nuanţe constituind şi cea mai nedreaptă interpretare a cugetării lui, nu este chiar aceea a revenirii la o etapă naturală dinaintea oricărei vieţi istorice. Descrierile de călătorii reale şi utopice, care în acest timp începeau să devină numeroase, vorbeau de un om trăind totuşi în societate, de acel sălbatic idilic, simplu şi fericit, liber de „prejudecăţile" civilizaţiei, posedînd un bun-simţ care nu dă greş şi un echilibru nezdruncinat între nevoi şi posibilităţile de a şi le satisface. „Le bon Huron" al lui Voltaire, tahitienii lui Diderot, troglodiţii lui Montesquieu, abachizii abatelui Prévost înfăţişau deopotrivă imaginea unei fiinţe în acelaşi timp înţelepte şi fericite, care trebuia căutată şi putea fi neapărat găsită. Care este atitudinea lui Rousseau faţă de acest cerc de idei ? În memoriul său de la 1754, el declară răspicat că „omul natural" despre care vorbeşte este mai mult o ipoteză normativă decît o fiinţă care ar fi existat undeva în carne şi oase. „Nu este o întreprindere uşoară, scrie Rousseau, de a desluşi ceea ce este originar şi ceea ce este artificial în natura actuală a omului şi de a cunoaşte o stare care nu mai există, care poate n-a existat deloc, care poate nu va exista niciodată, dar despre care este necesar să avem noţiuni juste, pentru a putea pronunţa o bună judecată asupra stării noastre actuale." Cînd Hegel observă deci că starea naturală „nu este ceva istoric şi că dacă am vrea s-o cercetăm serios, ar fi greu de dovedit că ea există în prezent sau că ar fi existat undeva în trecut", el ar fi trebuit să adauge că o asemenea precizare se găseşte de fapt şi în Rousseau.

Ceea ce Hegel ar fi putut cu mai multă dreptate observa este că punctul de metodă pe care-l enunţă la începutul memoriului său, Rousseau nu-l respectă apoi cu toată consecvenţa. Imaginaţia romancierului depăşeşte, în adevăr, prescripţia logicianului, şi tabloul pe care el îl schiţează în legătură cu starea naturală a omului este inspirat de accentul unei povestiri adevărate. „Rătăcind în păduri (ni-l evocă Rousseau pe acest om natural), fără industrie, fără limbaj, fără domiciliu, război şi legături, fără a avea vreo nevoie de oameni, după cum n-avea nici o dorinţă de a le dăuna, poate chiar fără a recunoaşte pe vreunul din ei individual, omul sălbatic, supus la puţine pasiuni, ajungîndu-şi sie, n-avea decît sentimentele şi ideile proprii acestei stări, nu-şi simţea decît adevăratele sale nevoi, nu vedea decît ceea ce socotea că are interes să vadă şi inteligenţa nu-i făcea progrese mai mari decît vanitatea. Nu exista nici educaţie, nici progres ; generaţiile se înmulţeau inutil. Speţa era bătrînă şi omul rămînea copil." Chiar tabloul următor, care ne prezintă pe om ocupînd faza a doua a procesului istoric, sălbaticul înglobat într-o oarecare viaţă de societate, este acela al unei fiinţe fericite prin pasivitate, ceea ce a putut îndreptăţi, cu privire la formarea ideilor lui Rousseau, ipoteza unei influenţe religioase quietiste, absorbită probabil în mediul pe care i-l

oferiseră anii săi de petrecere pe lîngă d-na de Warens. Comparînd pasivitatea primitivului cu neîntrerupta activitate a civilizatului, preferința sa alege pe cea dintîi. „Omul sălbatic și omul civilizat (*policé*), scrie Rousseau, se deosebesc într-atîta în adîncul inimii și înclinațiilor lor, încît ceea ce face fericirea supremă a unuia l-ar împinge pe celălalt la deznădejde. Cel dintîi nu respiră decît repaus și libertate ; el nu vrea decît să trăiască și să rămînă neocupat, însăși ataraxia stoicului nu se apropie de adînca sa indiferență pentru oricare alt obiect. Dimpotrivă, cetățeanul totdeauna activ asudă, se agită, se frămîntă fără încetare pentru a-și găsi ocupații încă mai laborioase... Ce spectacol și-ar putea oferi un caraib privind muncile grele și invidiate ale unui ministru european !"

Pasivitatea este însă mai mult o trăsătură negativă în tabloul pe care Rousseau îl schițează cu privire la starea naturală. O valoare pozitivă posedă un anumit instinct de milă și altruism, o pornire spontană a inimii. Ceea ce, în aceste împrejurări, Rousseau înțelegea prin „natură" a fost de curînd supus unei ingenioase analize. Un gînditor francez, d-l René Berthelot, a arătat astfel că vechiul concept antic, dar mai cu seamă stoic, al „naturii" a suferit în veacul al XVIII-lea o disociație, care a eliberat în forme independente dubla intenție pe care o cuprindea mai înainte. Cînd Marc-Aureliu recomanda, de pildă, o viață conformă naturii, el înțelegea prin „natură" suma legilor care conduc fenomenalitatea lumii și, în același timp, o anumită spontaneitate internă. Aceste două idei puteau să fuzioneze la antici, întrucît ei concepeau natura ca un organism, ca un sistem de relații determinate de o cauză finală, de un principiu interior vital. Iată însă că în momentul în care a fost admisă explicația mecanicistă a lumii, vechiul principiu finalist al naturii se refugiază în sufletul omenesc, acolo unde Rousseau îi asigură funcțiunea unui instinct natural. „Este sigur, scrie el, că mila este un sentiment natural care, temperînd în fiecare individ activitatea iubirii de sine, concură la conservarea mutuală a întregii spețe. Ea este aceea care ne conduce, fără să ne gîndim, în ajutorul acelora pe care îi vedem suferind ; ea ține, în starea naturală, locul legilor, al moravurilor și al virtuții, cu adaosul avantajului că nimeni nu este ispitit să nesocotească dulcele său glas." Instinctul moral al milei nu pare să se fi dezvoltat însă în starea naturală pînă la desăvîrșita uitare de sine. În justul echilibru al sufletului primitiv, Rousseau îl face să se contrabalanseze cu grija de persoana proprie, pentru ca acțiunea lui să nu înceapă decît de la limita la care preocuparea binelui personal încetează.

Cu tot felul ademenitor al acestui tablou, nu el este acela pe care Rousseau îl preferă și-l propune ca model timpului său. Nu către copilăria lumii va aspira nostalgia sa, ci către tinerețea ei, către epoca în care civilizația găsindu-se la începuturile ei, naivitatea primitivă se echilibra cu subiectivitatea trezită la viață, fără ca totuși excesul acesteia din urmă să fi introdus în lume tragicul sentiment al discrepanței dintre realitate și ideal. Aceasta este starea pe care Rousseau socotea că au observat-o călătorii mai noi și pe care o dorea restaurată în lume, nu printr-o evoluție regresivă pe care o socotea imposibilă, ci printr-o reformă progresistă menită să înlocuiască răul civilizației moderne prin acel bine de care firea omenească nu este străină. În acest scop propune el formula „educației negative" în *Émile* și regimul democratic în *Contractul social.*

Privită în întregul ei, cineva poate observa că gîndirea lui Rousseau cuprinde o dificultate fundamentală, deoarece răul culturii moderne, socotit că decurge din faptul trecerii de la individualismul stării de natură către starea de societate, nu poate fi îndreptat decît tot printr-o stare a societății, prin democrația capabilă să înlăture inegalitatea omenească, cauza tuturor spoliațiilor și împilărilor, introdusă odată cu diviziunea muncii și achiziția proprietății. Răul culturii decurgînd din viața socială, nu poate fi îndreptat decît printr-o altă organizare a societății. De aceea se poate spune că Im. Kant a restaurat adevăratul înțeles al cugetării lui Rousseau, atunci cînd a prescris culturii tocmai un scop social. Cum însă el admitea critica pe care Rousseau o aducea timpului său, a propus distincția, devenită de atunci dătătoare de măsură pentru întreaga dezvoltare a problemei, între „civilizație" și adevărata „cultură". Cuvîntul de „civilizație" Kant nu-l întrebuințează. El vorbește de o anumită fericire (*Glückseligkeit*), pe care individul o dobîndește prin realizarea unor scopuri ale naturii și nu ale omului însuși și pe care le atinge el prin simplă dexteritate. Termenul de

„cultură“ îl rezervă Kant realizării scopurilor intrinsece ale voinţei morale, reclamînd în urmărirea lor nu numai dexteritate, dar şi disciplină, liberarea voinţei de sub despotismul dorinţelor. Cadrul în care acest scop moral al culturii poate fi înfăptuit, este tocmai o societate liberală, extinsă pînă la forma unei paşnice confederaţii a statelor. „Singura condiţie formală, scrie Kant, prin care natura îşi poate ajunge acest ultim scop al ei (adică cultura), este acel fel al relaţiilor dintre oameni în care libertăţii lor în ciocnire li s-ar opune o putere legală în forma unei totalităţi care se numeşte societatea cetăţenească (*bürgerliche Gesellschaft*). Căci numai în aceasta se poate efectua dezvoltarea cea mai mare a predispoziţiilor naturale, la care ar mai trebui să se adauge, dacă oamenii ar fi destul de înţelepţi să i se supună de bunăvoie, o totalitate cetăţenească universală (*weltbürgerliches Ganze*), adică un sistem al tuturor statelor.“ Într-un asemenea sistem şi în pacea fericită care i-ar corespunde „toate talentele care slujesc culturii s-ar dezvolta pînă la gradul cel mai înalt“. Am putea spune că numai prin contribuţia lui Kant a devenit posibilă apropierea dintre *Contractul social* şi *Discursul asupra inegalităţii oamenilor* şi că în lumina acestei apropieri nu se mai poate socoti că idealul quietist, atribuit lui Rousseau de o critică excesivă, ar fi fost singura ţintă pe care el ar fi prescris-o culturii.

Procesul istoric al oamenilor în societate, cel puţin în societatea despre care se putea vorbi pînă acum, era pentru Rousseau un şir de abateri de la starea naturală, care puteau fi privite în definitiv ca nişte erori împotriva raţiunii. Dar şi în acest punct nu mi se pare că gîndirea lui Rousseau a fost totdeauna bine interpretată. Ni s-a spus, în adevăr, că Rousseau a operat o adevărată răsturnare a vechii discipline, înlocuind vechile motive generale care determinau pe omul clasic prin motive cu totul personale şi instinctive. Dacă prin „motive generale“ înţelegem pe acelea care coincid cu ale societăţii, atunci lucrul, în adevăr, se poate susţine. Dacă însă ne gîndim la generalitatea logică a raţiunii, atunci se pare că tocmai ea este aceea la care se gîndeşte Rousseau. Raţiunea civilizatului, spune Rousseau, este o „pasiune care crede că raţionează“ şi inteligenţa sa se găseşte „în delir“. Aceste diformităţi au luat locul „principiilor sigure şi invariabile“ care îl determinau în starea sa naturală. Despre

„principii sigure şi invariabile“ nu putea însă vorbi, recomandîndu-le, filozoful care ar fi preconizat o voinţă determinată de motive absolut subiective şi, prin urmare, cu totul arbitrare. Instinctul altruist în forma lui temperată de iubirea persoanei proprii, aşa cum el îl atribuia omului natural, nu era apoi o pornire cu totul iraţională a inimii, cît mai ales un comandament de care inspiraţia raţiunii nu putea fi străină. Interzicerea oricărei cruzimi, acolo unde interesul unei stricte necesităţi personale încetează, este o formulă moderată, în care recunoaştem căile de mijloc pe care raţiunii îi place să le cutreiere. Ceea ce Rousseau condamna în civilizaţie nu era deci acea raţiune a cărei măreaţă simplitate el o recunoştea în firea nealterată a omului, ci raţiunea care, punîndu-se în slujba pasiunilor, ajunge să-şi perverteascã propriul ei caracter.

Cum este cu putinţă însă ca raţiunea, dezvoltîndu-se odată cu omenirea, rezultatele ei să se deosebească atît de mult de „principiile sigure şi invariabile“ care îi stau la bază ? Este sigur că eroarea constituie şi ea un fenomen dependent de mecanismul raţiunii, dar că simpla funcţionare mai departe a acestui mecanism ajunge, în cele din urmă, s-o demaşte şi s-o elimine. S-ar putea spune că eroarea este o etapă în procesul de constituire al adevărului. Cine poposeşte la eroare, înseamnă că a oprit în loc mecanismul raţiunii. Este destul însă ca acest mecanism să continue a funcţiona, pentru ca adevărul s-o înlocuiască. Această strînsă solidaritate a erorii cu adevărul, în unitatea procesului raţiunii, a fost bine văzută de Condorcet, care scrie : „Operaţiile inteligenţei care ne conduc la eroare şi ne opresc la ea, de la paralogismul subtil, care poate surprinde chiar pe omul cel mai luminat, pînă la visul demenţei, aparţin, împreună cu metoda de a raţiona just şi de a descoperi adevărul teoriei dezvoltării facultăţilor noastre individuale ; pentru acest motiv, chipul în care erorile generale se introduc în mijlocul popoarelor face parte din tabloul istoric al progreselor spiritului omenesc“. Din toate aceste consideraţii rezultă însă că omenirea modernă nu trebuie să renunţe la regimul raţionalist pentru a se întoarce către principiile simple ale unui instinct elementar. Raţiunea, prin înseşi virtualităţile procesului său, este menită mai degrabă să îndrepte

greşelile trecutului şi să obţină acel ideal fixat în chiar natura raţională a omului şi înlăuntrul căreia luminile spiritului se vor întruni cu binele social. Scrierea lui Condorcet va urma deci să culmineze într-un tablou al viitorului în care se va arăta „în ce chip ceea ce ni se pare astăzi o speranţă himerică trebuie în mod succesiv să devină posibil şi chiar uşor ; din ce pricini, cu toate succesele trecătoare ale prejudecăţilor şi cu tot sprijinul pe care îl primeşte de la corupţia guvernelor şi a popoarelor, adevărul singur este menit să dobîndească un triumf statornic ; prin ce legături natura a unit indisolubil progresele luminilor cu acelea ale libertăţii şi ale respectului pentru drepturile naturale ale omului ; în ce fel aceste singure bunuri reale, atît de separate de obicei încît au putut fi crezute incompatibile, trebuie, dimpotrivă, să devină inseparabile, în momentul în care luminile vor fi atins un termen anumit într-un mare număr de naţiuni şi în care ele vor fi pătruns în întreaga masă a unui mare popor, a cărui limbă ar fi universal răspîndită şi ale cărui relaţii comerciale ar îmbrăţişa întreaga întindere a globului". Toate acestea le evocă de fapt acel tablou al viitorului care încheie încercarea lui Condorcet de a scrie o istorie filozofică a civilizaţiei, concepută ca o dezvoltare unitară a întregului corp al umanităţii şi ca o necontenită însumare de valori.

*

Îndată ce problema culturii reapare în Germania, termenii ei se schimbă. În noua evoluţie care începe acum, Kant intră în primul rînd pentru motivul de a fi distins între „cultură" şi „civilizaţie". O asemenea precizare nu era sugerată însă cu un deceniu mai înainte de Herder, care atrăgea atenţia că adeseori ceea ce numim „cultură" nu este în realitate decît o „slăbiciune rafinată" ? A judeca astfel înseamnă a primi punctul de vedere al lui Rousseau, şi, de fapt, întreaga evoluţie a problemei în aceşti ani dezvoltă critica rousseauistă a culturii, amendînd-o numai în ce priveşte prescripţia scopurilor ei viitoare.

Iată, de pildă, pe J. G. Fichte, care în această privinţă este unul dintre cei mai caracteristici. Simpatia sa pentru filozoful francez este ades mărturisită, şi noii sale interpretări a fenomenului cultural el îi atribuie rolul „de a înţelege pe Rousseau mai bine decît s-a înţeles el însuşi". Dreaptă a fost deci critica pe care Rousseau o îndrepta împotriva timpului său, căci „experienţa îi dezvăluise o lume senzuală, frivolă şi servilă. Mai ales printre intelectualii timpului putea vedea el şi oameni fără sentimentul demnităţii lor înalte şi al scînteii divine, aplecaţi la pămînt, întocmai ca animalele şi legaţi de ţărînă ; vedea bucuriile, durerile şi întregul lor destin atîrnînd de satisfacerea josnicei lor senzualităţi." Sentimentul justiţiei dispăruse în această lume şi întreaga lor înţelepciune se reducea acum la dibăcie. Educatorii naţiunii se supuneau tonului frivol al societăţii dominante, şi nu adevărul şi nobleţea spuselor îi interesa, cît mai ales plăcerea pe care ar putea-o trezi în ascultători. Favoarea prinţilor şi surîsul femeilor, succesul care atrage cîştigul material, iată ce îi preocupa mai cu seamă. Ce mirare deci că, întrebîndu-se dacă progresul ştiinţelor şi al artelor a contribuit sau nu la acela al conştiinţei morale, Rousseau a fost înclinat să răspundă negativ ? Este evident însă, continuă Fichte, că ceea ce se înţelege prin „stare naturală" nu se găseşte în urmă, la începuturile speţei, ci înaintea noastră, ca scop al aspiraţiilor noastre mai înalte. Pasivitatea pe care o dorea Rousseau, ce alt bun i-ar fi putut aduce decît acela de a-i asigura condiţiile în care să mediteze la datoriile sale şi la mijloacele de a înnobila pe semenii săi ? „Starea naturală" trebuie să-i asigure omului numai independenţa faţă de tirania senzualităţii. De la acest punct înainte, este rolul activităţii de a transforma natura umană şi pe aceea din jurul omului, după indicaţiile raţiunii. S-ar putea spune că întreprinderea lui Rousseau s-a oprit la mijlocul căii pe care trebuia s-o urmeze pînă la capăt, mulţumindu-se să slăbească senzualitatea şi uitînd că mai are încă de întărit raţiunea.

Apropiindu-se de Rousseau întru cît priveşte critica civilizaţiei moderne sau cel puţin subpreţuirea ei, scriitorii germani următori lui Kant încearcă o clipă să formuleze un ideal de cultură, care nu este al omenirii întregi şi nu poate fi atins pe căile evoluţiei ei ca speţă. Noul ideal de cultură îl propune un Herder, dar mai cu seamă un Humboldt, sufletului individual. Omul izolat devine agentul culturii, după ce omenirea întreagă fusese purtătoarea ei. Această încercare nu se continuă însă multă vreme, şi, odată cu Hegel, filozofia

culturii se întoarce la vechea ei poziţie, nu fără să întrebuinţeze însă unele din rezultatele cîştigate în acest interval.

*

Începînd cu Condorcet se distinsese între considerarea individuală şi socială a sufletului omenesc, adevărată prefiguraţie imperfectă a deosebirii pe care un H. Rickert trebuia s-o facă în zilele noastre între metoda generalizatoare pe care o întrebuinţează ştiinţele naturii şi metoda individualizatoare, pe care o foloseşte istoria. Sufletul omenesc, scrie Condorcet, poate fi cercetat în faptele şi legile generale de dezvoltare ale facultăţilor sale, aşa cum ele se înfăţişează în interiorul individualităţii sau în acela al întregii speţe omeneşti. În primul caz se studiază mecanismul spiritului, în cazul de-al doilea devenirea sa. Prima cercetare, care este, fără îndoială, aceea care constituie obiectul psihologiei, o atribuie Condorcet „metafizicii" ; pe cînd cea de a doua o rezervă el istoriei. Dar pe cîtă vreme un Rickert, în zilele noastre, trecînd psihologia printre ştiinţele naturii producătoare de legi generale, desparţea în chip radical metoda sa de aceea a istoriei, menită să stabilească fapte particulare, Condorcet admite o largă zonă de comunicaţie între ele. Devenirea spiritului în societăţile omeneşti este pentru Condorcet o consecinţă a mecanismului ei în interiorul sufletului individual.

Între dezvoltarea individului şi aceea a speţei, Condorcet admite, aşadar, un paralelism, pe care un Bacon îl pregătise atunci cînd propunea ca numele de „cei vechi" să fie rezervat modernilor, aşa-numiţii „antici" reprezentînd mai degrabă tinereţea omenirii. Astfel de vederi au fost adeseori întrebuinţate în lupta de neatîrnare faţă de umanităţile clasice, care în Franţa începe odată cu Descartes. Cartezianismul însemna, în adevăr, o rupere definitivă cu aristotelismul medieval, şi îndrăzneţei lui întreprinderi îi era necesar un principiu din care să decurgă superioritatea modernilor. Analogia între dezvoltarea speţei omeneşti şi aceea a indivizilor care înaintează înspre maturitate devine astfel un adevăr curent al timpului : „Seria generaţiilor omeneşti în decursul secolelor, scrie Pascal, trebuie să fie considerată ca un singur om care subzistă mereu şi învaţă necontenit". Observaţie la care cartezianul Fontenelle, una dintre căpeteniile moderniştilor în celebra *querelle des anciens et des modernes*, nu are de adăugat decît că astăzi „un spirit cultivat este compus din toate spiritele secolelor precedente ; el nu e decît unul şi acelaşi spirit care s-a cultivat în tot acest interval". Această necontenită cultivare a umanităţii este, de fapt, o perfecţionare neîncetată a raţiunii, care, după cum o dovedeşte matematica, al cărei exemplu îl propusese Descartes, reuşeşte să ajungă la o însumare continuă a rezultatelor sale. Din acest cerc de idei se inspiră Condorcet cînd socoteşte că legile psihologiei pot explica ascensiunea omenirii către triumful necondiţionat al raţiunii.

Această vedere esenţială celor două veacuri anterioare nu este însă admisă de Herder. Există desigur o oarecare unitate de dezvoltare în cuprinsul unei anumite societăţi omeneşti, întrucît în formaţia fiecărui individ intră, ca un element important, modelele pe care le-a avut înainte. A generaliza însă pentru a spune că speţa omenească este terenul în care procesul culturii se desăvîrşeşte, înseamnă a prefera o simplă abstracţiune individului concret, în care putem urmări, de fapt, opera culturii. „Există, aşadar, scrie Herder, o educaţie a speţei omeneşti, tocmai pentru că fiecare om devine un om cu adevărat numai prin educaţie şi pentru că întreaga speţă nu trăieşte decît în acest lanţ de indivizi. Cînd însă cineva spune că nu omul individual ci speţa se educă, vorbirea lui devine pentru mine neînţeleasă, întrucît speţa este numai un concept general atîta vreme cît nu există în fiinţe individuale. Dacă acord acum acestui concept general toate perfecţiunile umanităţii, ale culturii şi ale celei mai înalte luminări (*Aufklärung*), n-am spus mai mult despre adevărata istorie a speţei noastre decît dacă aş fi vorbit despre animalitate sau mineralitate, în genere, şi le-aş fi împodobit cu nişte atribute dintre cele mai strălucitoare, care însă în indivizii izolaţi s-ar contrazice între ele. Pe drumurile acestei filozofii averrhoice, filozofia istoriei nu trebuie să rătăcească." Această filozofie averrhoică, acest realism medieval, este încă poziţia pe care Kant ar ocupa-o, şi împotriva ei Herder încearcă să trezească neîncrederea noastră. Kant scrisese, în adevăr, cu un an mai înainte : „Însuşirile naturale ale omului, care sînt îndreptate către folosirea raţiunii sale, se dezvoltă în mod perfect numai în speţă, nu în individ. Raţiunea într-o creatură este o facultate care extinde regulile şi

intențiile sale mult peste instinctul natural și nu cunoaște nici o limită a planurilor ei. Ea nu lucrează însă instinctiv, ci are nevoie de încercări, exerciții și instrucție, pentru a putea progresa de la o treaptă la alta." Veacurile anterioare stabiliseră analogia dintre dezvoltarea indivizilor și a speței. Kant variază acest motiv, atunci cînd observă că ceea ce individul nu poate realiza în scurta sa existență, numai speței îi este dat să atingă la termenul ideal al întregii ei dezvoltări. „Un om ar trebui să trăiască nesfîrșit de mult, scrie Kant, pentru a învăța cum să dea o folosință deplină tuturor însușirilor sale naturale ; dar dacă natura i-a impus numai un termen scurt de viață (după cum în realitate s-a întîmplat) atunci ea are nevoie de un șir neprevăzut de generații, care să-și transmită luminile dobîndite, pentru ca în cele din urmă germenii ei în speța noastră să ajungă la o treaptă a evoluției, deplin potrivită intențiilor ei." Postulînd speța umană ca adevărata purtătoare a culturii, Kant nu cădea, de fapt, în păcatul vreunui realism medieval, ci reprezenta numai punctul de vedere progresist comun veacului al XVIII-lea. Obiecția lui Herder el nu o lăsa, dealtfel, nerelevată, și într-una din cele două recenzii pe care le consacră lucrării acestuia, răspunde : „Speța nu înseamnă altceva decît însușirea prin care toți indivizii coincid. Cînd însă speța omenească înseamnă totalitatea omenească a seriei de generații care se îndreaptă către infinit și nedeterminat (această concepțiune fiind cu totul obișnuită) și cînd se admite că această serie se apropie neîncetat de linia menirii (*Bestimmung*) ei, care se desfășoară alături, nu este nici o contrazicere a spune că cele două linii sînt în toate părțile lor asimptotice și că totuși în întregul lor se întrunesc, cu alte cuvinte, că nici una din generațiile speței, ci numai speța întreagă atinge cu desăvîrșire menirea ei. Matematicianul poate da asupra acestei chestiuni lămuriri ; filozoful va spune : menirea speței umane în întregul ei este progresul necurmat, și realizarea deplină a acestui progres este o simplă, dar foarte utilă idee a scopului către care, conform intenției providențiale, avem să îndreptăm năzuințele noastre."

Polemica dintre Herder și Kant fixează momentul unei serioase opoziții împotriva progresivismului veacului precedent. Trebuie însă să observăm că, deși Kant lasă să se audă o voce a trecutului, concepția sa e cu mult mai unitară și

mai bine susținută decît aceea a lui Herder, care, aflîndu-se în stăpînirea unor concepții noi, le jertfește adesea. Este, în adevăr, meritul teoretic al lui Herder de a fi trezit îndoială cu privire la realitatea progresului. O tradiție unitară în umanitate, Herder nu admite decît într-un mod cu totul formal, ca o continuitate a preocupării oamenilor de a se cultiva. Întreaga omenire se cultivă. Nicăieri nu întîmpină Herder starea naturală a unei umanități trăind în absența încercării de a se întrece pe sine. Dar această continuitate a efortului cultural nu devine o dezvoltare însuflețită de un sens unic. Feluritele culturi din care se compune istoria lumii nu pot fi comparate între ele pentru a decide apoi ce loc ocupă fiecare pe linia progresului și, prin urmare, ce merit îi revine fiecăreia. Aceasta este însă greșeala pe care o facem atunci cînd, ridicînd cultura europeană la rangul unui ideal, prețuim restul culturilor omenești în raport cu ea. Scopul fiecărei culturi omenești, s-ar putea spune în spiritul lui Herder, nu stă în afară de sine, într-un ideal ce nu poate fi ajuns, decît încetînd ea însăși să mai existe ca individualitate. Scopul fiecărei culturi se poate realiza în oricare din indivizii care trăiesc în mijlocul ei și în măsura în care ei reușesc să dezvolte armonic întreg felul lor de a fi, așa cum acesta este, la rîndul lui, determinat de rasă și climă. „Umanitate" numește Herder această armonioasă realizare a tuturor posibilităților pe care natura în om și în afară de el i le fixează. Ea este scopul și singura fericire la care speța omenească poate aspira. „Ceea ce fiecare om este și poate deveni, scrie Herder, acesta trebuie să fie scopul speței omenești ; și care este acesta ? Umanitate și fericire pe acest loc, ca acest și nu un alt membru în lanțul de culturi, care se întinde de-a lungul întregului neam omenesc. Unde și cînd te-ai născut, omule, acolo ești ceea ce trebuie să fii. Nu părăsi lanțul, nici nu te așeza deasupra lui ; ci ține-te de el !"

Finalitatea culturii în om, în numele căreia Herder știe deocamdată să găsească formule atît de entuziaste, însemna nu numai anularea progresismului, dar și a acelui raționalism care încă de la Descartes se găsea în legătură cu el. Am constatat această îmbinare de principii la Condorcet. Ea revine și la Kant. „Natura a voit, stabilește Kant în scrierea care a stîrnit răspunsul lui Herder, ca tot ce depășește rînduirea mecanică a existenței sale animalice să fie scos de om

din sine însuşi şi să nu participe la o altă fericire sau perfecţiune decît acelea pe care, liberat de instincte, şi le produce singur, prin propria raţiune. Natura nu creează nimic de prisos şi nu este risipitoare în întrebuinţarea mijloacelor care slujesc scopurilor sale. Dacă ea a dat omului raţiune şi libertatea de voinţă care se întemeiază pe aceasta, iată o indicaţie limpede a intenţiilor pe care le-a avut o astfel de rînduială." Norma raţiunii se realizează însă în societatea liberală. Consecvent cu ideile sale mai vechi, Kant notează deci în aceeaşi scriere: „Cea mai mare problemă a speţei omeneşti, la a cărei soluţionare natura o sileşte, este crearea unei societăţi civile dominate de drept. Întreaga cultură şi artă, care împodobesc omenirea, deopotrivă cu cea mai frumoasă ordine socială, sînt roadele unei nesocialităţi (*Ungeselligkeit*) care se sileşte pe sine însăşi să se disciplineze, şi astfel, printr-o măiestrie impusă, să dezvolte complet germenii naturii." Alături de progresism, trebuie neapărat adăugat liberalismul, ca a treia trăsătură a sintezei în care Kant închide tendinţele esenţiale ale filozofiei culturii în veacul al XVIII-lea. Dacă opoziţia lui Herder, împotriva veacului care acum se găsea către sfîrşitul său, are, în adevăr, un caracter sistematic, el va trebui să se exprime nu numai împotriva progresismului, după cum am văzut că o face, dar şi a raţionalismului, precum şi a liberalismului.

Astfel de mărturii se pot găsi în opera lui Herder. Umanitatea ca scop al culturii ne-a fost definită ca o înflorire armonioasă a tuturor însuşirilor în om, nu numai a raţiunii. „Aş dori, scrie Herder, să cuprind în cuvîntul *umanitate* tot ce am spus pînă acum despre promovarea omului către raţiune şi libertate, simţuri şi instincte mai fine, sănătate mai delicată şi mai puternică, populare şi stăpînire a pămîntului." Statul care, după Kant, alcătuia cadrul în care individul uman poate trăi conform raţiunii, încetează să se mai bucure de vechea preţuire îndată ce Herder opune idealului parţial al raţiunii idealul integral al unei umanităţi armonioase. Într-un contrast izbitor cu Kant, va prezenta deci Herder statul ca un simplu mecanism lipsit de suflet, protivnic spontaneităţii. Şi, de unde Condorcet visa o unificare a tuturor naţiunilor sub sceptrul uneia singure, mai puternice şi mai luminate, iar Kant o asociaţie a statelor într-un regim de egalitate pentru fiecare din ele, Herder respinge acest ideal

universalist, tocmai în numele naturii, care cere ca şi viaţa socială să se dezvolte armonios din condiţiile sale locale. „Natura produce familii, ni se spune; statul natural este, aşadar, un popor cu caracter naţional. Nimic nu apare mai opus scopului guvernelor decît amplificarea nenaturală a statelor, amestecul sălbatic al neamurilor omeneşti şi al naţiunilor sub un singur sceptru."

Pînă aci gîndirea lui Herder se dezvoltă consecvent şi în sistematică opoziţie cu aceea în care Kant rezumase poziţia veacului său. Trebuie însă să adăugăm că această gîndire nu rămîne totdeauna consecventă şi că o atentă urmărire a ei ne arată nişte influenţe pornite tocmai din tabăra pe care îşi asumase menirea s-o combată. Era nevoie de încă o generaţie pînă cînd Humboldt, într-o scriere de tinereţe, să aleagă din amestecul vederilor lui Herder numai ceea ce reprezenta un punct de vedere nou. Căci este, în adevăr, sigur că Herder a fost totdeauna antiraţionalist? Umanitatea este pentru el produsul unei evoluţii, chiar în sensul modern, pe care el l-a anticipat, al unui îndoit proces de diferenţieri şi integrări treptate. De la anorganic la organic, şi, înlăuntrul acestui din urmă regn, de la plante la animale şi la om, urmăreşte Herder un proces de neîntreruptă organizare a formei, adică, pentru un cuprins din ce în ce mai variat, o unitate din ce în ce mai solidă. La capătul acestui proces se găseşte omul, care deţine marea varietate a elementelor din care se compune natura sa, de la evoluţia pe care închizînd-o o rezumă, conform principiului: „cu cît o creatură este mai organizată, cu atît structura sa este complinită din regnele inferioare"; în timp ce unitatea o deţine el de la raţiune. Raţiunea ca o putere unificatoare, căreia îi datorim organizarea experienţei în ştiinţă şi a faptelor înlăuntrul persoanei morale, este o idee prin excelenţă kantiană; dar ea poate bine intra în sistemul evoluţionist al lui Herder.

Ea a fost, în tot cazul, dezvoltată de Humboldt, care ştie astfel să folosească o perspectivă în care Herder se regăseşte numai cu şovăire. În spirit cu totul kantian, opune Humboldt raţiunea unificatoare varietăţii senzoriale. Cînd el fixează apoi fiecărui individ ca ideal o integrare cît mai

unitară a feluritelor sale puteri originale, idealul acesta se dovedește a nu putea fi ajuns decît pe căile rațiunii.

Rațiunea este deci ceea ce caracterizează în mod eminent pe om, pentru că, în desfășurarea sintetică a naturii, ea reprezintă puterea specifică unificatoare a elementelor pe care omul le aduce din trecutul său biologic. Umanitatea se definește în acest caz nu atît prin varietatea elementelor sale, cît prin rațiunea care o desemnează îndeosebi. Că aceasta era ideea lui Herder ne-o dovedește accentul pe care el îl pune pe fenomenul limbajului, ca unul pe care omul nu-l mai împarte cu o altă creatură. Limbajul este instrumentul rațiunii. Animalele posedă o mimică, numai omul cunoaște limbajul, pentru a-și manifesta rațiunea. „Prin mimică omul n-ar fi ajuns la caracterul măestrit al speței sale ; la aceasta ajunge el numai prin limbaj. Întreaga istorie a omenirii, cu toate comorile tradiției și culturii ei, nu este decît o urmare a rezolvării acestei enigme divine.“ Limbajului, instrument al rațiunii, i se adresează închinarea lui Herder : „O rațiune pură, fără limbaj, este pe pămîntul nostru o țară utopică. Lira lui Amphion n-a ridicat orașe, nici bagheta magică n-a transformat deșerturile în grădini ; limbajul a făcut toate acestea“. Rațiunea trezită în om este opera Providenței, despre care și lui Kant îi plăcea să vorbească. „Lăsați-ne, scrie, la rîndul lui, Herder, să adorăm buna Providență, care prin mijlocul imperfect, dar general al limbajului, face pe oameni în interiorul lor mai egali decît aparența îi arată. Cu toții ajungem la rațiune numai prin limbaj și la limbaj prin tradiție, prin credința în cuvîntul părinților.“ În felul acesta, finalitatea se introduce în gîndirea lui Herder și un sens unic și progresiv este restituit istoriei universale. Trebuie să recunoaștem că toate acestea ne conduc departe de primul său fel de a vedea. Ce mirare atunci că, dacă oamenii se disting deopotrivă prin rațiune, Herder îl consideră egali și meniți să se asocieze într-un stat liberal, care să nu cunoască tirania nici unui despotism, în perfect acord, din acest punct de vedere, cu liberalismul lui Kant ? Dezvoltările sale în acest punct amintesc de aproape pe Rousseau, cînd scrie : „Inegalitatea oamenilor nu este atît de mare de la natură, pe cît devine prin educație, după cum felul unuia și aceluiași popor sub diferite regimuri o arată. Poporul cel mai nobil își pierde în scurt timp, sub jugul despotismului, noblețea.

Mizeria aceasta nu e opera naturii, ci a oamenilor. Natura conduce legătura socială numai pînă la familii ; de aci înainte lasă ea speței noastre libertatea cum să construiască opera cea mai fină a artei sale : statul. Numai decadența intimă a speței noastre a făcut loc viciilor și degenerărilor guvernării omenești“. Găsind în sine însuși principiul determinării sale, omul nu are nevoie de vreun stăpîn, cu atît mai puțin de un despot. Este firesc deci ca un stat liberal să fie singurul, dar el să fie acela pe care Herder să-l poată primi.

Iată ce departe am ajuns de premisele cugetării lui Herder. Există, fără îndoială, o putere de atracție între idei. Ideile nu trăiesc izolate, ci totdeauna în unitatea unei structuri spirituale. Este destul să primim o idee pentru a vedea îndată cum i se asociază restul celorlalte, cu care este legată printr-un adevărat principiu al unei logici organice. Atîta vreme cît nu se așază pe terenul raționalismului, cugetarea politică a lui Herder nu depășește ideea națiunii, ca singura formă naturală a coexistenței omenești. Acum însă, cînd proclamă egalitatea oamenilor, în temeiul rațiunii care îi distinge în mod caracteristic, ideea statului liberal îi apare cu mult mai apropiată. Dar că alte drumuri se puteau deschide cugetării sale ne-o dovedește Humboldt. Humboldt admite ideea liberală a unei influențe mai mult negative a statului, în sensul protejării buneistări și siguranțe a cetățenilor, de la care limită mai departe, ei îi interzice însă orice acțiune asupra vieții intime a indivizilor și în special asupra culturii lor. Ceea ce alcătuiește partea pozitivă a viziunii sale politice este aceea a unui stat organizat nu după regimul egalitar al unor ființe deopotrivă raționale, ci un stat însumat din individualități deplin și armonios dezvoltate pe baza originalității lor, așa cum cetățile grecești i se părea că-i pot oferi exemplul. „Cel mai înalt ideal al coexistenței omenești, declară Humboldt, este pentru mine acela în care fiecare s-ar dezvolta din sine însuși și numai pentru sine.“

*

Lunga dezbatere de idei pe care am expus-o pînă acum a pus față în față concepția unei umanități în continuă dezvoltare progresivă și concepția unei umanități realizîndu-se în culturi parțiale, fără comunicație între ele, după cum

nici o comunicaţie nu există între felurişii factori biologici şi cosmologici care, prin omul respectiv al fiecăreia din aceste culturi, ajung la o armonioasă înflorire. În acest din urmă fel, ideea de cultură cădea sub categoria conceptului fundamental al ştiinţei istorice moderne, acela pe care Troeltsch l-a denumit al „totalităţii individuale" şi l-a definit ca „unitatea lor concretă şi fuziunea lor într-o totalitate vie şi semnificativă pentru istorie". Noua considerare istoristă a culturilor omeneşti a fost marea inovaţie a lui Herder. Concepţia raţionalistă a culturii a revenit însă să-l combată în propria sa cugetare, şi astfel întregul acestei cugetări suferă de o adîncă divergenţă lăuntrică. Cele două concepţii ale culturii au continuat să existe şi mai departe alături, dar, în loc să se lupte între ele, au fuzionat, într-o sinteză bine construită, la Hegel. Marele interes pe care îl prezintă filozofia istoriei a lui Hegel stă în faptul de a fi realizat cu bună ştiinţă acordul dintre concepţia raţionalistă şi istorică a culturii.

Hegel socoteşte, în adevăr, că istoria este străbătută de un sens unic şi progresiv. Raţiunea (sau spiritul), el o ipostazează în forma unui principiu imanent realităţii în genere şi istoriei în special. Raţiunea este autonomă, esenţa ei este libertatea, deoarece posedă principiul determinării sale în sine însuşi şi se opune materiei, care se determină prin cauze exterioare. Întregul proces istoric ţinteşte către faza în care spiritul realizează libertatea lui esenţială, adică în momentul în care el cunoaşte că esenţa sa este libertatea. A cunoaşte că eşti liber şi a fi liber în adevăr, este pentru Hegel unul şi acelaşi lucru, căci în cunoştinţa de sine spiritul ajunge în stăpînirea principiului determinării sale. „Două elemente, scrie Hegel, sînt de deosebit în cunoştinţă, mai întîi că *ştiu ceva* şi apoi *ceea ce ştiu*. În conştiinţa de sine aceste două elemente coincid, căci spiritul se ştie pe sine însuşi, el devine judecata despre sine şi, în acelaşi timp, acţiunea prin care, întorcîndu-se asupra sa, se realizează drept ceea ce este." În acest fel a obţinut Hegel o remarcabilă interiorizare a ideii de libertate. Nu mai este vorba acum de libertatea socială, ci de una internă şi metafizică, pe care o vedem acomodîndu-se cu un etatism pe care, în alte împrejurări, ar fi trebuit să-l socotim drept o serioasă oprimare. În adevăr, spiritul urmărind treptata sa autocunoaştere, spune Hegel, se obiectivează în stat. Statul este deci obiectivarea libertăţii spiritului. Cît timp individul nu se determină decît prin voinţa sa subiectivă şi particulară, el nu este încă liber. Liber cu adevărat devine el numai atunci cînd motivele voinţei sale coincid cu acelea ale spiritului, aşa cum acesta s-a obiectivat în stat. Numai în cazul acesta libertatea sa nu este întinată de amestecul arbitrarului individual.

Dar în acest proces de treptată realizare a esenţei sale, spiritul poposeşte în trei etape. Popoarele orientale ale antichităţii nu aveau conştiinţa libertăţii lor. Numai stăpînul lor despotic era recunoscut liber, şi de aceea voinţa sa era arbitrară în cruzime ca şi în toleranţă. Greco-romanii ajunseră la conştiinţa că unii din ei sînt liberi. Cetăţile lor ne oferă spectacolul unor societăţi în care libertatea se întîlneşte cu sclavia. Numai naţiunile germanice, în era creştină, ajung în sfîrşit la conştiinţa că „omul ca om este liber şi că libertatea spiritului constituie natura sa proprie". Deşi, prin urmare, toate aceste etape ale spiritului în drumul către realizarea libertăţii sale se găsesc într-o succesiune continuă şi, comparate între ele, în progres, Hegel le acordă o valoare autonomă. Poposind în fiecare din aceste etape, spiritul absolut se specifică în forma spiritului poporului respectiv (*Volksgeist*). Acesta din urmă străbate toate manifestările culturii acelui popor, religie, constituţie politică, sistem juridic, morală şi moravuri, ştiinţă, artă şi tehnică, îşi imprimă pe toate deopotrivă pecetea sa, le leagă între ele şi obţine astfel o adevărată „totalitate individuală", după expresia pe care o va întrebuinţa Troeltsch mai tîrziu. Fiecare din aceste spirite populare împlineşte apoi în etapa sa un rol necesar şi reprezentativ. Fiecare epocă istorică s-a caracterizat prin preponderenţa unui popor anumit. Crezînd deci în progresul legat de însăşi înaintarea raţiunii în cunoaşterea de sine, Hegel este totuşi departe de a se deda la acea operaţie de normalizare a culturilor istorice (aşa cum lucrul era obişnuit filozofilor din veacul precedent, care vorbeau atît de des despre erorile trecutului), pentru că fiecare din momentele acestui trecut i se părea mai degrabă necesar. În acest fel conciliază Hegel raţionalismul, care dă un sens unic şi progresiv istoriei omeneşti, cu istorismul, care ştie să aprecieze originalitatea feluritelor ei momente particulare.

Rezumînd rezultatele acestei expuneri, am putea spune că filozofia raţionalistă a culturii, preconizînd o dezvoltare unitară a umanităţii către un ideal universal de dominare a sen-

zualităţii, de triumf al raţiunii şi al libertăţii, s-a dovedit în cele din urmă mai puternică decît concepţia contrară, a istorismului, care întrevede culturi despărţite între ele prin originalitatea lor şi, ca ideal de urmărit, nu progresul speţei, ci dezvoltarea armonioasă a individualităţii. Istorismul n-a ajuns la expresie filozofică decît împrumutînd unele din elementele raţionalismului. Teza istoristă n-a rămas însă fără unele rezultate, pe care raţionalismul nu le prevăzuse, şi în rîndul acestora trebuie să trecem cîştigul potrivit căruia feluritele culturi omeneşti încep să fie considerate de aci înainte din punctul de vedere al metodei istorice individualizatoare.

Aceasta era starea problemei cînd un tînăr gînditor, care absorbise în sine elementele culturii clasice şi ale modernismului reprezentat prin Schopenhauer şi Wagner, îşi spune cuvîntul său asupra problemei culturii. Noile vederi ale lui Friedrich Nietzsche deschid o eră nouă în evoluţia pe care o urmărim.

CAPITOLUL III

NIETZSCHE ŞI ISTORISMUL

Friedrich Nietzsche făcea parte din familia de spirite a neconformiştilor. O filozofie atît de personală ca a sa trebuie neapărat pusă în legătură cu firea particulară a omului. Dacă pentru mulţi gînditori, filozofia a putut apărea ca o sistematizare a experienţei comune, pentru gînditorii din tabăra cărora făcea parte Nietzsche, filozofia apare mai degrabă ca o corectare continuă a ei. Realismul naiv întîmpină în aceste spirite opoziţia cea mai radicală. Realitatea nu se mai oglindeşte în ele pentru a se dedubla, ci pentru a se transforma cu desăvîrşire sau pentru a se crea abia prin fapta lor. Se întîmplă însă că unele din rezultatele acestei îndrăzneţe speculaţii reuşesc să se impună şi să se răspîndească. Bunul-simţ popular admite, în fiecare moment al istoriei, adevăruri care trecutului îi apăreau inacceptabile. Opoziţia metafizică împotriva realismului naiv se complică atunci cu una sociologică împotriva ideilor generale ale timpului. O trăsătură aristocratică şi agresivă vine să caracterizeze familia de spirite din care făcea parte şi Nietzsche. Cînd, aşadar, către sfîrşitul dramaticei sale cariere, Nietzsche ajunge la o „răsturnare a tuturor valorilor", el nu face decît să dezvolte nişte premise înscrise în firea sa.

Aceluiaşi fel de a fi i se datoreşte, în primul rînd, nevoia pe care o resimte de a se opune curentului de entuziasm şi orgoliu care a străbătut unele cercuri germane îndată după victoria din 1870. „Natura omenească, scrie el, suportă mai greu victoria decît înfrîngerea. Una din consecinţele nefaste

pe care le-a provocat ultimul război cu Franța, consecința cea mai primejdioasă, este poate această iluzie general răspîndită : iluzia de a crede împreună cu opinia publică și cu toți aceia care gîndesc public, că în aceste lupte a ieșit învingătoare și cultura germană. Această iluzie este primejdioasă, nu pentru că este o iluzie — căci există și iluzii rodnice și mîntuitoare — dar pentru că ea ar putea să transforme victoria noastră într-o desăvîrșită înfrîngere : înfrîngerea, aș spune chiar nimicirea spiritului german, în folosul «imperiului german».“ Ridicînd protestul său împotriva acestei impietări a „imperiului german“, Nietzsche se opunea ideii etatiste, pentru a treia oară în ultima sută de ani, după Herder și Humboldt. Atitudinea sa nu era deci lipsită de o oarecare tradiție, deși între timp, odată cu Hegel, ideea de stat primise o răsunătoare justificare filozofică. Am văzut că, pentru Hegel, statul reprezenta însăși realizarea obiectivă a rațiunii. Primatul statului răspundea scopurilor devenite, în sfîrșit, evidente ale procesului universal. Ce mirare deci că antipatia sa față de o anumită suficiență contemporană se conjuga la Nietzsche cu o împotrivire absolută față de filozofia hegeliană ! În 1874, cînd Nietzsche scria toate acestea, filozofia lui Hegel intrase în conul de penumbră ; scena filozofică a timpului era însă ocupată de unii dintre discipolii lui. Primul atac al lui Nietzsche se îndreaptă deci împotriva lui David Strauss, filozof popular aparținînd stîngii hegeliene.

Filozofia lui Strauss prezintă pentru evoluția problemei culturii acest interes, că ea descompune ca un mediu prismatic diferitele tendințe care intraseră în sinteza lui Hegel, pentru a nu reține decît pe una din ele. Această tendință este raționalismul progresiv al veacului al XVIII-lea, pe care Hegel știuse să-l îmbine cu istorismul pregătit de Herder și pe care Strauss îl interpretează acum în sensul științelor naturale moderne și al criticii istorice. Înarmat cu această disciplină, încercase Straus mai înainte să puie în lumină elementul legendar în povestirile Evangheliilor relative la viața lui Isus. În noua carte, împotriva căreia se îndreaptă atacul lui Nietzsche, Strauss înfățișa acum poziția sa integrală. Anticreștinismul se împerechea aci cu afirmația valorii științei pentru întreaga noastră viață și cu recunoașterea rolului pe care artele îl pot îndeplini, împodobindu-ne existența în felul în care ar face-o un ornament aplicat dinafară. Mai mult însă decît conținutul lucrării, simplificat astfel la cîteva elemente, ceea ce distingea profesiunea de credință a lui Strauss era ideea, răspîndită ca o atmosferă, că rațiunea sprijinită de noile rezultate ale științei se găsește acum efectiv în progres, că sensul culturii, în sfîrșit, s-a lămurit. Se ajungea astfel la acceptarea și chiar la sărbătorirea stării de lucruri și a progresului de aci înainte asigurat, un fapt care nu putea trezi decît vehemența lui Nietzsche. În aceste împrejurări figura lui David Strauss îi servește ca un material din care elaborează portretul moral al „filistinului cultural“ (*Bildungsphilister*).

Hegel a afirmat odată că rațiunea se realizează în timp sub forma istoriei universale, după cum se realizează în spațiu sub forma naturii. Istoria aduce însă rațiunea la cunoștința de sine, pe cînd în natură, rațiunea este menită să nu se cunoască niciodată. De aci rezultă convingerea, de care Hegel nu era străin, că istoria este adevărata știință. A-și explica un fenomen din punct de vedere istoric înseamnă a-l face dependent de cauze anterioare și, prin urmare, a trece cu vederea ceea ce constituie tocmai originalitatea lui. Lucrînd în puterea metodei istorice, cercetătorul simte scăzîndu-i entuziasmul pentru orice mare faptă inovatoare a omenirii. Este o trăsătură de scepticism, pe care Nietzsche o combate în firea filistinului cultural : „în scopul de a-și păstra liniștea, scrie el, acești partizani ai unei vieți tihnite folosiră istoria și căutară să transforme toate științele care le-ar fi putut tulbura odihna în simple ramuri ale istoriei. Astfel procedară ei cu filozofia și filologia clasică. Prin conștiință istorică, ei scăpară de entuziasm, căci istoria nu mai era capabilă, după cum Goethe încă socotea, să-l provoace. Nu, scopul acestor admiratori filozofici ai lui *nil admirari*, atunci cînd căutau să înțeleagă totul din punct de vedere istoric, era de a ajunge la o tocire a facultăților. În timp ce pretindeau că urăsc fanatismul și intoleranța sub toate formele, urau de fapt geniul dominator și tirania adevăratelor revendicări ale culturii.“ Această blazare, filistinul o unește cu o deplină satisfacție față de starea de fapt și cu interzicerea oricărui zbor mai îndrăzneț al spiritului, menit s-o întreacă și s-o modifice.

Rațiunea nu se găsește, în adevăr, într-un proces de continuă realizare a esenței ei ? Istoria universală nu este terenul unui neîntrerupt succes ? O astfel de suficiență demască Nietzsche în filozofia lui Strauss, despre care scrie : „În această

filozofie, care se arată dibace, învăluind în fraze încîlcite profesiunea de credință filistină a autorului său, găsim numeroase formule pentru zeificarea vieții cotidiene. Ea afirmă că tot ce este real este conform rațiunii, și în felul acesta cîștigă încrederea filistinului cultivat." Cît de lipsită de pietate este, în consecință, judecata filistinului care apreciază marile suflete tragice ale istoriei, rănite de realitatea care se dovedește mai degrabă absurdă și rău orînduită, cu singura măsură pe care i-o pune la îndemînă rațiunea sa „sănătoasă" ! Optimismul său incorigibil, nezdruncinata sa credință în progres, sînt apoi numai urmări ale acelui hegelianism care, presupunînd realității un sens rațional, nesocotește desigur adevărul că acest sens trebuie abia creat, prin lupta și suferința omului de geniu.

Suficiența lașă pe care Nietzsche socotea că istorismul o încurajează găsește un adaos de motive noi în disciplina morală rezultată din științele naturii. Hegelianismul arătase că rațiunea se manifestă deopotrivă în istorie și natură. Istoria aduce această rațiune la cunoștința de sine. Dar reflecția asupra naturii, filozofia naturii, nu poate conduce la același rezultat ? Lucrul devenea cu atît mai evident cu cît ideile generale prilejuite de noua teorie transformistă a lui Darwin abundau în sensul aceleiași „adorații hegeliene a realității". Natura, considerată ca o strînsă înlănțuire cauzală de fenomene, este pentru Strauss rațiunea însăși, și norma pe care el ne-o recomandă este să ne conformăm ei întru totul. Judecată la care Nietzsche n-are de adăugat decît că un naturalist onest, admițînd conformitatea absolută cu legile naturii, se oprește să le recunoască vreo valoare morală oarecare.

Scrierea împotriva lui Strauss aglomerase motivele menite să ne facă neîncrezători în valoarea disciplinei istorice a culturii noastre. Lucrarea care îi urmează reia unele din aceste motive, le dezvoltă și le adaugă altele noi. Întrebîndu-se totuși care este „utilitatea și dezavantajul istoriei pentru viață", Nietzsche este adus că constate și unele foloase. Istoria poate, în adevăr, să ne reconforteze prin marile exemple ale trecutului, să lămurească condițiile lor și să obțină astfel dovada posibilității lor viitoare, să educe în noi simțul admirației și să elibereze sufletește pe cel care suferă, ajutîndu-l să-și dea un fel de „trecut aposteriori", din care ar dori să coboare, în locul aceluia din care coboară de fapt. Excesul studiilor istorice rămîne cu toate acestea primejdios, deoarece încarcă lumea contemporană cu o conștiință de epigoni și anulează adevărata putere de judecată, sugerîndu-i că ceea ce s-a întîmplat de fapt era legitim să se întîmple. Ele pot, în sfîrșit, slăbi forța acțiunii proprii și creatoare. O conștiință împovărată de prea multe amintiri n-ar mai găsi în sine puterea nici unei inițiative. „Orice acțiune, scrie Nietzsche, cere uitarea, după cum orice organism are nevoie, nu numai de lumină, dar și de întuneric. Un om care ar dori să nu simtă decît într-un mod pur istoric ar semăna cu cineva pe care l-am fi silit să se lipsească de somn."

Împotriva tuturor acestor primejdii, atmosfera anistorică este necesară. „Ceea ce este anistoric (*unhistorisch*) seamănă cu o atmosferă înconjurătoare, singura în care viața se poate naște, pentru a pieri din nou odată cu risipirea ei. La drept vorbind, omul nu devine om decît atunci cînd, cugetînd și recugetînd, comparînd, separînd și sintetizînd, ajunge în același timp să restrîngă acest element anistoric. Dar cînd amintirile istorice devin din nou prea apăsătoare, omul încetează din nou de a fi, și dacă n-ar fi avut această înconjurime anistorică nici n-ar fi început vreodată, niciodată n-ar fi îndrăznit să înceapă." Perspectivei contemplative a istoriei i se opune astfel fapta creatoare. Dar împotriva primejdiei pe care o atrage după sine excesul istoric, Nietzsche indică încă un remediu, în atitudinea supraistorică. „Negația omului supraistoric, scrie el, nu vede mîntuirea în devenire, ci dimpotrivă consideră că lumea s-a terminat și a ajuns la scopul ei în fiecare moment particular. Ce mai putem învăța de la alți zece ani, decît ceea ce am aflat de la ultimii zece ani care s-au scurs ?" Atitudinea supraistorică consideră viața sub unghiul absolutului. După ce anistorismul ne-a oferit mediul de uitare, în care creația devine posibilă, supraistorismul ne înzestrează cu acea credință în valoarea absolută a creației, în lipsa căreia n-am mai avea decît conștiința dizolvantă a relativității oricărei sforțări.

Atitudinea supraistorică se realizează în artă și religie. Știința vede pretutindeni deveniri ; numai religia și arta întrevăd eternitatea. Numai prin religie și artă reușim să stabilim o relație cu ceea ce este extratemporal, etern. Pentru a ne mîntui de răul modern al istorismului, Nietzsche fixează culturii un ideal artistic și religios. Trebuie să ne regăsim pe

noi înşine, ne îndeamnă el, în amestecul haotic de amintiri şi influenţe pe care istorismul ni le-a pus la îndemînă şi să dăm culturii noastre unitatea unui stil artistic. Încă în scrierea pe care el o îndreaptă împotriva lui David Strauss, definea Nietzsche cultura drept „unitatea de stil artistic în toate manifestaţiile vitale ale unui popor. Lipsa acestui stil este barbaria, despre care un exemplu ne dă chiar timpul nostru, cu amestecul său haotic al tuturor stilurilor." Acest haos trebuie acum organizat. „Poporul căruia i se atribuie o cultură trebuie să fie în realitate ceva viu şi coordonat... Acela care vrea să atingă şi să încurajeze cultura unui popor, să atingă şi să încurajeze această unitate superioară şi să lucreze pentru distrugerea haoticei culturi moderne, în favoarea unei culturi adevărate." Cum se poate însă ajunge la acest rezultat? Numai împrospătînd în noi sentimentul metafizic, făcînd să renască printre noi un nou mit religios, ca expresie simbolică a raporturilor noastre reînsufleţite cu eternitatea. Dezvoltării acestei idei îi consacră Nietzsche partea finală a lucrării sale despre originea tragediei greceşti, unde Richard Wagner, noul poet al mitologiei germane, este salutat ca mîntuitorul culturii timpului său.

CAPITOLUL IV

CRITICA LUI NIETZSCHE ŞI ELEMENTELE UNEI NOI SINTEZE

Ideile lui Nietzsche asupra filozofiei culturii au avut un considerabil răsunet. Ar trebui să depăşim cu mult cadrele pe care ni le-am fixat în acest studiu dacă ne-am propune să arătăm în cîte cugetări se poate recunoaşte urma influenţei lui. Filozofiile mai noi ale culturii, ca, de pildă, acelea datorite unui Hammacher, Joel, Spengler şi Liebert n-ar fi devenit posibile dacă n-ar fi trecut prin mediul de idei pe care, între timp, Nietzsche l-a creat. Această întinsă înrîurire se datoreşte, fără îndoială, faptului că abia cu Nietzsche se poate spune că raţionalismul progresivist al veacului al XVIII-lea a fost definitiv întrecut. Intenţia profundă a filozofiei culturii în Germania, atîta vreme împerecheată cu raţionalismul pe care avea tocmai menirea să-l anuleze, abia cu Nietzsche a ajuns la deplina ei dezvoltare, şi ceea ce Troeltsch socotea că se poate afirma pentru primele momente ale romantismului se întîmplă cu plinătate abia acum. Nietzsche a descătuşat astfel o tendinţă pregătită îndelung şi în jurul lui s-au asociat un mare număr de spirite, ca sub un semn liberator. În numele filozofiei lui s-au precizat elementele crizei culturii moderne. De la el datează constatarea, de atîtea ori repetată de atunci, că vremii noastre îi lipseşte sentimentul metafizic fundamental şi că răul ei decurge din împrejurarea că normele care o conduc sînt atinse de caducitatea unui relativism istoric. Urmînd spiritul învăţăturii lui s-a propus în atîtea rînduri remediul misticismului. Filozofia culturii în Germania devine astfel pentru multă vreme un comentariu în marginea scrierilor

îndreptate împotriva lui David Strauss şi a excesului studiilor istorice. Trebuie să renunţăm însă la expunerea acestui fragment din evoluţia problemei noastre pentru a arăta mai curînd dezvoltarea ei dincolo de Nietzsche şi uneori împotriva lui. De data aceasta nu vom mai întîmpina un nume reprezentativ, aşa cum s-a întîmplat în trecut, ci mai mult contribuţii speciale şi elementele răzleţe ale unei doctrine în formaţie.

Am spus că abia cu Nietzsche raţionalismul progresivist al veacului al XVIII-lea a fost definitiv întrecut. Sensul şi finalitatea culturii el nu o mai face să atîrne de perfecţionarea raţiunii, ci de trezirea puterilor creatoare orientate către absolut şi etern. Afară de aceasta, pentru Nietzsche omenirea încetează să mai urmărească un ideal universal de cultură, capabil să unifice sforţările ei şi s-o prezinte ca pe un tot solidar. Fiecare popor şi epocă îşi au mai degrabă idealurile lor proprii, rezultate din felul specific al conştiinţei lor metafizice. Acest fel de a vedea poate fi primit cel puţin ca o ipoteză regulativă, menită să mîntuie lumea contemporană de conştiinţa sceptică şi dizolvantă a epigonului. Dar stabilind toate acestea, Nietzsche dezvoltă pînă la ultimele consecinţe premisele poziţiei istorice, care în trecut încercase fără susces deplin să se degajeze de raţionalism sau ajunsese în cele din urmă să trăiască în bună armonie cu el. Lupta pe care el o începe împotriva disciplinei istorice a culturii moderne, el nu o poate cîştiga decît tot în numele istorismului. După cum fiecare cultură trecută este, în spiritul istorismului, o „totalitate individuală", o astfel de totalitate vrea Nietzsche să devină şi cultura prezentă. Simţul istoric, graţie căruia un Herder reuşise să preţuiască ceea ce este cu adevărat original în trecut, devine acum pentru Nietzsche izvorul unei norme pentru prezent. S-ar putea, în adevăr, spune că Nietzsche învinge istorismul prin istorism. Căci Nietzsche ar dori să primească de la cultura modernă o impresie de ansamblu coerentă şi bine organizată, aşa cum numai unele din culturile trecutului ne pot da. „Unitatea de stil", pe care el o doreşte s-o vadă restabilită în toate manifestările culturii noastre, nu se poate concepe decît prin analogie cu unitatea pe care o atribuim unor culturi trecute, atunci cînd le privim în perspectiva, care simplifică şi concentrează, a istoriei.

Lucrul acesta a fost observat uneori împotriva lui Nietzsche sau numai în principiu. A apărut, în adevăr, îndoiala dacă o asemenea omogenitate culturală a fost posibilă vreodată, aşa cum obişnuit se admite de cînd Saint-Simon şi Auguste Comte au creat noţiunea „epocilor organice". „Omogenitatea unei culturi, scrie Fr. Giese, este problematică, ea nu reprezintă altceva decît o ficţiune binevoitoare. Şi toate presupunerile asupra stilului de viaţă şi a expresivităţii unui popor prin cultura sau numai printr-un obiect cultural al său nu se pot susţine. Ele rămîn nişte simple presupuneri grăbite, lipsite de forţa empirică a dovezii." Pentru vremea noastră, în tot cazul, unitatea omogenă a culturii devine cu atît mai greu de obţinut cu cît suma mentalităţilor contemporane nu se găseşte la acelaşi nivel. Nu vedem, în adevăr, se întreabă Giese, cum mentalitatea propriu-zis modernă se încrucişează, în interiorul societăţilor noastre, cu mentalitatea arhaică a unei culturi totemistice ? Superstiţia şi practica magică le vedem la tot pasul alternînd cu ştiinţa şi metodele ei. Există apoi în societăţile moderne curente complementare, ca, de pildă, tendinţele monarhice imperialiste în state cu o constituţie republicană. S-ar putea spune mai bine că ansamblul culturii moderne se poate sistematiza într-o pluralitate de tipuri, în nici un caz nu poate aspira către o unitate desăvîrşită. O asemenea stare de lucruri, A. Walther crede că o poate afirma pentru orice cultură. „Fiecare cultură, scrie el, este complinită din «culturile», pe care le întruneşte în interiorul ei feluritele grupuri şi straturi. Astfel, cultura germană de astăzi este făcută din «culturile» cercurilor universitare, a literaţilor şi artiştilor, a jurnalismului, a junkerilor, a birocraţilor, a industriaşilor, ţăranilor, meseriaşilor şi lucrătorilor." Se întîmplă însă că trăsătura de caracter a unui grup, întîmplător mai bine cunoscut, să fie atribuită unui popor întreg, pentru a face din ea dominanta lui. Aşa s-a întîmplat, spune Walther, atunci cînd s-a atribuit întregului popor chinez felul sobru al filozofiei sale sociale, cînd în realitate sensibilitatea sa naturală este mai degrabă impresionabilă şi sentimentală. Dar nu numai că unitatea culturilor este problematică în sine, pentru prezent ea devine de-a dreptul imposibilă. Pentru a ilustra această situaţie, L. Marcuse invocă exemplul sufletului individual, care în măsura în care îşi îmbogăţeşte conţinutul sufletesc, simte că elementele acestui conţinut se dispun pe

direcţii divergente. Unitatea presupune şi o anumită simplitate. Complexitatea are, dimpotrivă, o tendinţă către anarhie. Cultura în întregimea ei reproduce aceste raporturi, numai că anarhia ei latentă este atenuată prin faptul că varietatea ei crescîndă se sistematizează în cîteva tipuri. În sfîrşit, trebuie să cităm o părere care se poate mai uşor concilia cu aceea a lui Nietzsche. Este părerea lui Windelband. Windelband observă şi el că unitatea culturii noastre devine foarte problematică dacă ne gîndim la varietatea instrucţiei feluritelor straturi ale societăţii moderne. Baza elementară şi comună a instrucţiei unui întreg popor este cu totul neînsemnată în comparaţie cu acea diferenţiere după specialităţi prin care cultura poate ajunge la valorile ei cele mai înalte. Dar aceasta înseamnă numai că unitatea culturală nu se poate obţine în domeniul cunoştinţei, nu că ea este imposibilă şi pe terenul voinţei şi al aspiraţiilor. Pentru a obţine această din urmă unitate, Windelband recomandă învăţămîntului să dea un loc de frunte studiilor literare, literatura reprezentînd acel produs cultural care întruneşte toate speciile de interese pe care viaţa unui popor le cunoaşte. Idealul literar la care, în aceste împrejurări, se gîndeşte Windelband este acela al marelui roman reprezentativ şi sintetic, aşa cum Goethe l-a realizat în *Wilhelm Meister* şi cum, de atunci, a devenit o categorie specifică literaturii germane. Mi se pare însă că nu orice literatură poate să educe într-o societate sentimentul unităţii ei. Literatura nouă, mai ales, n-a fost de atîtea ori învinuită de a fi evoluat către un mandarinat, care a îndepărtat de ea sufletul maselor celor mai largi ? Literatura ar fi urmat, în acest caz, calea aceleiaşi tendinţe centrifugale, pe care atîţia gînditori am văzut că o recunosc ca pe o caracteristică a culturii moderne imposibil de înlăturat, aşa cum ar fi dorit Nietzsche.

Dar dificultăţile teoriei lui Nietzsche se aglomerează şi din alte direcţii. Adevărata creaţie culturală, ne spune Nietzsche, este aceea care nu ţine seamă de trecutul istoric, ci aceea care ţinteşte către absolut şi etern. Dacă concepem sarcina noastră numai ca pe ceva pregătit de istorie, niciodată nu vom putea depăşi mediocra realizare a unui epigon. Adevărata creaţie culturală cere uitarea anistorică şi curajul supraistoric. Arta şi religia sînt modelele acestei creaţii culturale. Ştiinţa o preţuieşte Nietzsche cu mult mai prejos, pentru că ea consideră „deveniri o evoluţie istorică şi nu fiinţa, eternitatea".

Numai împrospătîndu-ne puterile noastre în elementul imobil al eternităţii, putem regăsi taina marii creaţii. Creaţia s-ar desprinde astfel din perspectiva unei filozofii ontologice, nu din aceea a unei filozofii a devenirii. Este însă acest fel de a vedea legitim ? Am spune mai degrabă că acela care, punîndu-se din punctul de vedere al ontologiei, şi-ar hrăni privirile cu spectacolul eternităţii imobile, n-ar mai simţi în sine impulsul nici unei creaţii. La ce bun fapta noastră să mai adauge în lume ceva, cînd lumea ni se dezvăluieşte sub aspectul împietrit al eternităţii ei ? O astfel de faptă n-ar putea schimba cu nimic ordinea ei imobilă. Contemplaţia ei extatică ne-ar ajunge. Astfel de observaţii se găsesc în filozofia postnietzscheană a culturii, şi ele pot fi îndreptate împotriva lui Nietzsche. „Lumea nu trebuie să fie gata fără noi, scrie O. Braun, ea nu trebuie să fie o structură închisă, în care omul să fie înglobat ca un element, aşa cum lucrurile sînt prezentate de un Spinoza şi Parmenide. În filozofia ontologică, creaţia omenească îşi pierde însemnătatea sa în comparaţie cu fiinţa absolută. Dacă esenţa lumii este deplin dezvoltată şi închisă, mai înainte de aspiraţia spirituală a omului, atunci creaţia noastră nu are nici un sens mai înalt. Trebuie să ne mărginim atunci la contemplaţia realităţii sublime, aşa cum Spinoza ne învaţă." La creaţie culturală trebuie însă să renunţăm. Nu rezultă însă de aici că misticismul, propus de atîtea ori ca remediu, punîndu-ne în contact cu gîndul eternităţii, este menit să adoarmă puterile înfăptuirii şi că mai degrabă reflecţia asupra condiţiei tranzitorii şi întinate de relativitate a universului nostru poate însufleţi credinţa că desăvîrşirea şi ordinea necesară se găsesc înaintea noastră şi că fapta de cultură este capabilă să ne apropie de ea ?

În sfîrşit, pentru a ne mîntui din starea unor imitatori ai trecutului şi pentru a ne face să ajungem la propria noastră originalitate, Nietzsche ne îndeamnă să ne întoarcem asupra noastră înşine şi să ne regenerăm puterile prin cunoştinţa de noi. Cultura grecească ne poate servi în această privinţă ca exemplu. „Zeul delfic, scrie el, vă aruncă, încă de la începutul călătoriei voastre către acest scop, sentinţa sa : «Cunoaşte-te pe tine însuţi !» Au fost secole în care grecii se găseau expuşi unei primejdii asemănătoare cu a noastră, primejdia de a fi năvăliţi de către ceea ce aparţine străinătăţii şi trecutului, primejdia de a pieri prin «istorie». Niciodată ei n-au trăit într-o

mîndră exclusivitate. Multă vreme cultura lor a fost dimpotrivă un haos de concepţii exotice, semitice, babiloniene, lidiene şi egiptiene şi religia lor un adevărat război al zeilor întregului Orient, tot astfel după cum astăzi «cultura germană» şi religia sa sînt un haos agitat, într-o luptă necontenită, a întregii străinătăţi şi a întregului trecut. Cultura elină nu deveni cu toate acestea un agregat, mulţumită sentinţei apolinice. Grecii învăţară treptat să organizeze haosul, amintindu-şi, conform doctrinei delfice, de ei înşişi, adică de adevăratele lor nevoi, lăsînd să dispară nevoile aparente." Cunoştinţa de sine, cufundarea în propria noastră particularitate morală, trebuie să stea la temelia culturii, pentru ca, prevăzuţi cu sentimentul unităţii noastre lăuntrice, să nu rătăcim în afară de limitele originalităţii noastre. Acest sfat a fost atît de mult ascultat, încît lui îi datorăm numeroasele scrieri asupra stilului vremii noastre, asupra specificităţii feluritelor popoare şi epoci. Este necesar însă a spune că astfel de cercetări nu s-au inspirat totdeauna din Nietzsche, dar foarte ades, din Hegel, care, postulînd existenţa unui spirit unitar al feluritelor popoare (*Volksgeist*), trezea în reprezentanţii fiecărei culturi nevoia de a-l cunoaşte şi a-l defini. Această apropiere între Nietzsche şi Hegel dovedeşte o dată mai mult cît de puternică este în cel dintîi disciplina istoristă, pe care el o combătea totuşi în persoana celui de-al doilea. Se cuvine însă să ne întrebăm dacă o asemenea cunoştinţă de sine poate alcătui, în adevăr, o premisă a culturii sau dacă ea nu este, în realitate, abia un rezultat al ei ? S-a emis astfel părerea că ştiinţa despre sine nu se poate obţine prin introspecţie, ci numai lucrînd, creînd, desăvîrşind, silind fondul nostru să se obiectiveze în forme, în creaţii culturale. Acestei idei i-a dat o întinsă dezvoltare G. Burckhardt. „Putem să ne cuprindem pe noi înşine şi oamenii din jurul nostru, scrie Burckhardt, numai în forma prelucrării, în direcţia devenirii către operă. Îndată ce încercăm să cuprindem şi să considerăm propria noastră fiinţă şi viaţă, simţire, gîndire şi voinţă, toate acestea devin, de fapt, incomprehensibile ; viaţa noastră mobilă este imobilizată în forme, adusă la stagnare, trecută în rîndul obiectelor. Dacă vrem să ne lămurim asupra propriei noastre vieţi şi asupra vieţii proprii a altora, ne găsim mai dinainte în faţa faptului că nu putem cuprinde, înţelege şi cunoaşte eul nostru şi al altora decît în măsura în care ele se descriu într-o formă oarecare." Cunoştinţa de sine ar presupune, prin urmare, o sforţare teoreticeşte imposibilă, aceea de a face din fondul nostru mobil un „obiect" de cunoştinţă. Dar numai prin faptul că îl constituim ca „obiect", el îşi pierde mobilitatea care îl caracterizează şi devine, în definitiv, cu neputinţă de cunoscut. Individul ar trebui, prin urmare, să renunţe la încercarea infructuoasă de a se cunoaşte, pentru a prefera să se realizeze. În creaţia sa, în ceea ce el manifestă şi obiectivează, poate el ajunge la singura ştiinţă despre sine care îi e îngăduită. Dar ceea ce s-a spus despre condiţia individuală poate fi desigur extins şi la condiţia unei întregi societăţi. Realizarea culturală a specificităţii unei societăţi în locul introspecţiei extenuante este ceea ce filozofia recomandă.

Am putea spune că cel puţin unele din obiecţiunile ce se pot aduce teoriei lui Nietzsche ţintesc mai departe decît istorismul, pe care el n-a reuşit să-l întreacă, deşi îşi propusese s-o facă. Este aci un semn că evoluţia problemei filozofice a culturii se îndreaptă către o etapă nouă.

CĂTRE O CONCEPȚIE ACTIVISTĂ A CULTURII

Definiția analogică a culturii, despre care ne-am ocupat la începutul acestui studiu, scosese în relief trei elemente : 1) ideea de activitate ; 2) ideea unei naturi ale cărei posibilități cultura le dezvoltă ; 3) ideea unei valori care conduce opera culturii. Concepția raționalistă a culturii a accentuat cu deosebire ideea de *natură*. Pentru Rousseau și Condorcet, opera culturii își propune să realizeze propria natură bună și rațională a omului. Această operă trebuie de-abia începută, pentru Rousseau, și se află în curs efectiv de realizare, pentru Condorcet. Valoarea care conduce opera culturii se găsește însă, pentru amîndoi acești gînditori, înscrisă în natura omului. Îndată ce se constată că așa-numita „natură omenească“ nu poate fi regăsită, de fapt, nicăieri (idee care, dealtfel, lui Rousseau nu-i rămăsese străină) și că, oriunde ne-am întoarce privirile, întîmpinăm culturi călăuzite de valori deosebite, concepția istoristă a culturii vine să ia locul vechii concepții a raționalismului. Se poate spune că istorismul, punînd în lumină independența culturilor, diferențiate după sistemul lor propriu de valori, accentuează mai cu seamă ideea de *valoare*. Noua concepție definește cultura în contrast cu natura. Acesta este desigur înțelesul expresiei lui Herder, care vorbește de cea dintîi ca despre „a doua geneză“ sau a expresiei lui Nietzsche, care vorbește despre o „natură nouă“. Astfel se precizează înțelegerea culturii ca un plan nou și independent al realității, iar nu ca simplă dezvoltare a germenilor existenți în planul ei natural.

Obiecțiile aduse lui Nietzsche ne lasă să întrezărim între acestea avantajele unei concepții a culturii construită din categoria *activității*, al treilea element pe care definiția ei analogică l-a distins. În numele unei filozofii a activității se preconizează înțelegerea faptei culturale ca un adaos creator în procesul realității și prin care aceasta își completează neîntrerupt sensul ei spiritual. Cultura nu mai este considerată că realizează natura, dar nici că i se opune, ci mai degrabă că o întregește. Ceea ce cultura creează cu succes se integrează în ordinea reală și ne obligă să o luăm în considerație, întocmai ca pe oricare din elementele sau forțele naturii. Natura se completează în felul acesta prin dimensiunea adîncă a umanității. Natura se umanizează.

De la Rousseau la Nietzsche și peste acesta, asistăm, așadar, la dezvoltarea unui adevărat proces dialectic. Prima etapă o ocupă în acest proces Rousseau, care creează noua problemă filozofică a culturii, formulînd îndoială cu privire la valoarea civilizației și cerînd conformitatea cu norma naturii în om. A doua etapă o deschide Herder cînd constată că ceea ce am numit norma naturală nu poate fi regăsită nicăieri în umanitate, pretutindeni întîmpinînd culturi omenești ca niște valori autonome introduse în realitate. Sentimentul de criză, căruia problema culturii își datorește apariția, a continuat s-o alimenteze mai departe și în faza istoristă pe care o inaugurează Herder. La capătul acestei faze se găsește Nietzsche, care caută să stimuleze originalitatea culturii noastre, asigurînd-o împotriva istorismului, căruia totuși îi datora categoria care conduce critica sa.

Nietzsche păstrează încă vechile premise ale problemei, atunci cînd, vorbind de cultură ca despre o „natură nouă“, înseamnă că o opune încă naturii propriu-zise. Acest contrast pe care Rousseau îl acceptă, pentru a extrage de aci condamnarea tuturor culturilor antinaturale, pe care îl păstrează și istorismul, tocmai pentru a sublinia caracterul și sensul original al culturilor în complexul realității, poate fi întrecut numai printr-o concepție activistă. Căci în această concepție adevărata cultură nu mai apare ca o conformare la natură, nici ca opoziția ei, ci ca o întregire și umanizare a ei. Să adăugăm că o astfel de concepție pare a răspunde mai bine

şi caracterului de intensivă producţie al vremii noastre. Ea este menită apoi să anuleze dizolvantul sentiment al crizei culturii moderne, orientînd puterile sufleteşti nu către aprofundarea propriei noastre originalităţi istorice — care, fiind teoreticeşte imposibilă, ne sugerează iluzia primejdioasă că vremii noastre îi lipseşte orice menire originală — ci către creaţie şi rodnică afirmaţie umană.

NOTE

Am adunat în aceste note tot materialul de trimiteri şi adaosuri care însoţeşte articolul nostru. Şirul lor urmează, cu unele abateri, ordinea expunerii. Pagina sau capitolele citate sînt indicate între paranteze.

Definiţia lui W. Lexis se găseşte în articolul său : *Das Wesen der Kultur*, din fruntea publicaţiei colective *Kultur der Gegenwart*, I, 1. Definiţia lui R. Eisler, în *Allgemeine Kulturgeschichte*, Leipzig, 1905, prelucrare a lucrării mai vechi a lui I. Honegger (p. 5). Cele două accepţiuni ale naturii omeneşti şi extraumane fuzionează şi în definiţia lui H. Schurtz, *Urgeschichte der Kultur*, 1900, după care cultura este „moştenirea generaţiilor precedente întrucît se încorporează în predispoziţiile, conştiinţa şi rezultatele muncii fiecărei generaţii". O definiţie înrudită la L. Stein, *Die Anfänge der menschlichen Kultur*, 1906, după care cultura ar fi suma produselor omului, obţinute pe cale fizică şi spirituală, printr-o muncă aplicată asupra sa însuşi şi a mediului său.

Lipsa de unitate a culturii omeneşti o formulează E. Troeltsch, în *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen, 1922 (p. 705). Explicaţiile aceluiaşi asupra opoziţiei latino-germane în felul de a concepe cultura, în cartea sa : *Deutscher Geist und Westeuropa*, Tübingen, 1917. Asupra bazelor stoice şi creştine a concepţiei latine, vd. şi importantul său articol : *Das stoisch-christliche und das moderne profane Naturrecht*, în *Historische Zeitschrift*, 106, 1911. Concepţia germană este interpretată într-un sens asemănător, dar cu un accent peiorativ, de către P. Lasserre în *Le Germanisme et l'esprit humain* (din volumul *Cinquante ans de pensée française*, Paris, 1922) şi *Questions germaniques* (*Mes routes*, Paris, 1924). De asemeni E. Vermeil : *Réforme luthérienne et civilisation allemande*

(în *Mélanges offerts à M. Andler par ses amis et ses élèves*, Paris, 1924). Acestora le răspunde E. R. Curtius în *Zivilisation und Germanismus* (din volumul *Französischer Geist im neuen Europa*, Berlin, 1925 ; retipărit, în traducere franceză, în *Revue de Genève*, sept.-oct. 1926). Un răspuns primește din partea lui E. Vermeil, *Civilisation et Germanisme*, *Revue de Genève*, febr. 1927. În contra liberalismului latin și pentru originalitatea germană, foarte important este volumul lui Th. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlin, 1922. Mann îndulcește vederile sale în *L'esprit de l'Allemagne et son avenir entre la mystique slave et la latinité* (în revista *l'Europe nouvelle*, 14 mars 1925), precum și în conferința *Les tendances spirituelles de l'Allemagne d'aujourd'hui* (în *L'Esprit international*, I, 1). Din punct de vedere francez îi răspunde H. Massis, în *Défense de l'Occident*, Paris, 1927 și E. Seillère, *Les pangermanistes d'après guerre*, Paris, 1924, precum și în *Morales et religions nouvelles en Allemagne*, Paris, 1927. Contribuția lui Seillère în chestiune este, dealtfel, mai largă și ea poate fi bine urmărită în cartea lui J. Boudeau, *E. Seillère*, Paris, 1925, care dă și o bibliografie completă a operei lui S. pînă la 1925.

Citatele din Rousseau sînt împrumutate memoriului : *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle*, 1754. (După ed. Garnier în volumul *Contract social*, p. 34, 35, 60, 63, 72, 91.) Cp. memoriul anterior : *Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué a épurer les moeurs*, 1750, căruia îi dă replica : J. G. Fichte, în *Ueber die Bestimmung des Gelehrten*, 1794 (vd., în special, ultima prelegere, ed. Reclam, p. 52 urm.). Vd., de același, *Ueber das Wesen der Gelehrten*, 1805 (tipărită împreună cu cea dintîi în ed. Reclam). Asupra predecesorilor lui Rousseau în descrierea omului natural și a sălbaticului, vd. D. Mornet, *La pensée française au XVIII-e siècle*, Paris, 1926, care conține și multe precizări interesante, în formă succintă, asupra dezvoltării relative la cultură în acest secol. Pasajul în care Hegel combate pe Rousseau se găsește în *Philosophie der Geschichte* (ed. Reclam, p. 79). Elemente quietiste în gîndirea lui Rousseau stabilește E. Seillère, *M-me Guyon et Fénelon, précurseurs de Rousseau*, Paris, 1918 ; apoi *J.-J. Rousseau*, Paris, 1921. Asupra instinctului natural altruist, ca un element disociat din concepția stoică a naturii, vd. remarcabilul studiu al lui R. Berthelot, *La Sagesse de Goethe et la civilisation de l'Europe moderne*, în *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1927—1928, apoi în volumul *La Sagesse de Shakespeare et de Goethe*, 1930

Ideea subiectivității motivelor pe care Rousseau le-ar fi propus determinării voinței este reprezentată, între alții, de F. Brunetière, *Histoire de la littérature française*, vol. I, 1898 (p. 355), unde se găsește și o bogată bibliografie interesînd problema noastră. Asupra caracterului progresivist și a elementelor raționaliste în cugetarea lui Rousseau, vd. cartea lui H. Höffding, *Rousseau und seine Philosophie*, Stuttgart, 1897.

Citatele din Condorcet sînt împrumutate operei sale *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit umain*, publicată postum, în 1795. O ediție mai nouă, în Bibliothèque nationale, 1864 (cf., în special, *Introduction*, apoi capitolul penultim și ultim, IX—X). Asupra analogiei pe care o stabilește Pascal între dezvoltarea individului și a speței, pasajul citat este împrumutat scrierii *Préface sur le traité du vide* (*Pensées* de Pascal, ed. Garnier, p. 589). Pasajul din Fontenelle se găsește în *Digression sur les anciens et les modernes* (*Oeuvres*, Paris, 1752, vol. IV, p. 174). O asemenea analogie prezidează încă cercetarea americanului J. W. Draper, *Histoire du développement intellectuel de l'Europe*, trad. franc., Paris, 1887 ; ed. engleză, London, 1861, trad. germ., Leipzig, 1871.

Ideile lui Herder, le-am schițat după *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784—1791. (O ediție selectată, îngrijită de Kühnemann, în ed. Deutsche Bibliotek, 1914, care adaugă la sfîrșit și textele din Kant, arătate mai jos : vd., în special, *Vorrede*, care în ediția lui Kühnemann lipsește ; apoi Erster Teil, III.—V. Buch ; Zweiter Teil, 1875, IX. Buch). Din 1784 este și scrierea lui Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, care îi sugerează probabil lui Herder observațiile polemice asupra problemei dacă individul sau speța este agentul culturii, ca și recenzia pe care Kant o consacră primei părți a operei lui Herder, completată prin recenzia consacrată părții a doua, un an mai tîrziu, în 1785. Ideile sale asupra culturii le formulează Kant și în 1792, în *Kritik der Urteilskraft*, paragr. 83 (căreia îi împrumutăm și primul nostru citat din Kant, după ed. Reclam). Asupra polemicii dintre Herder și Kant, vd. articolul lui E. Kühnemann, în revista *Logos*, Tübingen, 1912, retipărit în același an la München, în cartea sa *Herders Leben*. Kühnemann constată și el prezența unor elemente raționaliste, progresiviste și liberale în gîndirea lui Herder. Trimiterile din W. v. Humboldt se raportează la opera sa *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, scrisă în 1792 și publicată postum de E. Cauer

în 1851. (Citatele sînt făcute după ediția îngrijită de A. Gleichen-Russwurm în Deutsche Bibliothek, vd., în special, introducerea și primul capitol.) Asupra lui Humboldt, vd. cartea lui E. Spranger, *W. v. Humboldt und die Humanitätsidee*, Berlin, 1909. Citatele din Hegel sînt luate din *Philosophie der Geschichte*, publicată postum și integral abia în 1848, de către fiul său (cit. ap. ed. Reclam, p. 52 și passim). Asupra ideilor lui Hegel despre stat, vd. și *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, 1821, denumită și *Rechtsphilosophie*. Conceptul „totalității individuale" îl definește Troeltsch în *Der Historismus und seine Probleme* (p. 33 urm.).

Scrierea lui David Strauss, împotriva căreia se îndreaptă atacul lui Nietzsche, este *Der alte und der neue Glaube*, 1872. Scrierea lui Nietzsche, *David Strauss. Der Bekenner und der Schriftsteller* este din 1873, căreia îi urmează un an mai tîrziu: *Vom Nutzen und Nachteil der Histoire für das Leben* (constituind primele două din seria de patru *Unzeitgemässe Betrachtungen*). Importanța mitului în cultură în *Geburt der Tragoedie*, 1872 (*Taschenausgabe*, vol. I, în special § 23, p. 191—197). Cu toată apropierea dintre chipul istorist în care Nietzsche vrea să asigure originalitatea culturii germane și ideea hegeliană de „Volksgeist", se pot releva în Nietzsche și pasaje polemice împotriva acesteia (*„Die verfluchte Volksseele!"*), cum face R. M. Meyer, *Nietzsche, Sein Leben und seine Werke*, München, 1913 (p. 276). Dar cugetarea lui Nietzsche nu este lipsită de contradicții.

Citatele din Fr. Giese, din studiul său *Ueber Homogeneität des Kulturbewusstseins* (*Ethos*, I, 3); A. Walther, *Zur Typologie der Kulturen* (*Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie*, IV, 1—2); L. Marcuse, *Die Struktur der Kultur* (*Jahrbuch für Charakterologie*, II—III, Berlin, 1926); W. Windelband, *Bildungsschichten und Kultureinheit*, 1908 (*Präludien*, vol. II); O. Braun, *Grundriss einer Philosophie des Schaffens als Kulturphilosophie*, Leipzig, 1922 (p. 92); G. Burckhardt, *Individuum und Welt als Werk*, München, 1920 (p. 39—40, capitolul rezervat propriu-zis culturii, mai departe, p. 232 urm.). Concepția lui Burckhardt pare în strînsă dependență de G. Simmel, care relevase mai înainte contrastul dintre „viața" și „forma obiectivă"; cp. *Der Konflikt der modernen Kultur*, München, 1918; vd. și *Der Begriff und die Tragoedie der menschlichen Kultur*, în *Logos*, II, 1, retipărit în volumul *Philosophische Kultur*, 1911.

1938

INTRODUCERE ÎN TEORIA VALORILOR

ÎNTEMEIATĂ PE OBSERVAȚIA CONȘTIINȚEI

PREFAȚA

Problema valorilor este o preocupare mai veche a scriitorului acestor rînduri. Sînt aproape douăzeci de ani de cînd, susținînd la Universitatea din Tübingen lucrarea de doctorat asupra Problemei valorificării în poetica lui Schiller (Das Wertungsproblem in Schillers Poetik, *tipărită apoi la București, în 1924), aveam prilejul să tratez o problemă de literatură în cadrul teoriei generale a valorilor. De-atunci n-am încetat să meditez asupra valorilor, aducînd, din cînd în cînd, contribuții parțiale în vederea adîncirii și sistematizării lor. Cînd, în 1929, am fost însărcinat cu predarea unui curs de filozofia culturii la Facultatea de litere din București, am crezut că a sosit momentul unei expuneri de ansamblu, pentru care nu încetasem să adun materialul de informații și reflecții personale. Primul dintre cursurile de filozofia culturii, pe care l-am dezvoltat într-un interval de mai mulți ani, conține o teorie a valorilor pe care n-aș fi putut-o tipări decît dacă aș fi găsit răgazul prelucrării ei într-o altă formă decît aceea a prelegerilor rostite. Răgazul acesta nu mi s-a prezentat însă în toți anii următori, în care m-am consacrat redactării tratatului meu de* Estetică, *apărut în două volume, între 1934 și 1936, și într-o nouă ediție, și într-un singur volum, în 1939. Scriind* Estetica *n-am pierdut însă din vedere sfera problemelor axiologiei, încît toate considerațiile care compun această lucrare se detașează pe fondul unei filozofii a valorilor, schițată în cîteva din capitolele ei introductive. Prilejul unor precizări în aceeași direc-*

ție mi s-a oferit în 1937, cînd al IX-lea Congres internațional de filozofie, convocat la Paris, a propus problema valorilor ca una din principalele ei teme de discuție. Am răspuns invitației Congresului cu o comunicare asupra Originei și valabilității valorilor *apărută în* Travaux du IX-e Congrès international de philosophie, *1937, vol. X, și, în versiune românească, în volumul meu* Studii de filozofie și estetică, *București, Casa Școalelor, 1939. Cine ar compara punctul de vedere al vechii teze din 1923 cu acela al comunicării făcute Congresului din Paris, ar constata, împreună cu unele asemănări, mai multe deosebiri, inerente unui proces de gîndire desfășurat într-un interval atît de lung. Dar și comunicarea din 1937, care alcătuiește baza cea mai apropiată a construcției pe care o încerc acum, a suferit unele transformări, pe care cititorul le va constata singur, parcurgînd textul publicat în* Anexe.

Sînt departe de a crede că mica lucrare pe care o ofer acum cititorilor, din ce în ce mai numeroși, de scrieri filozofice, reprezintă o cristalizare atît de completă, încît viitorul să nu facă necesare unele precizări și adaosuri. Ceea ce dau acum nu este un sistem complet, ci o Introducere, *de la limita căreia urmează să se întindă aria dezvoltărilor și aplicațiilor, deocamdată numai indicate. Dar chiar cu acest caracter, mica scriere pe care mă hotărăsc s-o public va aduce serviciile sale, ca o primă încercare de sistematizare a unui domeniu atît de des cutreierat astăzi, dar mai cu seamă ca mărturia unei conștiințe care, observîndu-se pe sine, a regăsit semnificația obiectivă și constrîngătoare a valorilor culturii.*

T.V.

Septembrie 1942

I. NOȚIUNI AXIOLOGICE

1. ACTE ȘI OBIECTE

Este o constatare hotărîtoare pentru toată dezvoltarea studiilor filozofice deosebirea, reluată de mai multe ori în cursul cercetării contemporane, dintre *acte* și *obiecte* ale conștiinței. Se pot numi *acte* toate acele manifestări ale conștiinței care se însoțesc cu un sentiment de activitate al eului. Eul se simte lucrînd în actele sale, fie că supune unei transformări materialele sale preexistente, fie numai că străbate o anumită durată pînă în clipa cînd lucrarea conștiinței poposește într-un obiect. *Obiecte* sînt toate acele manifestări ale conștiinței în care eul se resimte pasiv, în înțelesul că orice activitate a încetat îndată ce conștiința le înregistrează. Distincția dintre acte și obiecte ale conștiinței este cu atît mai importantă cu cît limbajul, folosind adeseori pentru realități atît de variate termeni identici, deosebirea care le separă poate fi cu ușurință nesocotită. Se vorbește astfel, în împrejurări diferite, dar fără nici o preocupare discriminativă, despre percepții sau despre reprezentări, deși este evident că uneori, prin aceste cuvinte, se înțelege acțiunea conștiinței de a-și reprezenta sau de a percepe un lucru, în timp ce alteori aceiași termeni desemnează rezultatul actelor de reprezentare sau de percepție, conținutul static de conștiință în care amintitele acte sfîrșesc. Tot astfel judecata este și lucrarea de punere în relație a unui subiect cu un predicat și rezultatul acestei lucrări. Un limbaj deplin organizat ar trebui să evite toate aceste omonimii păgubitoare clarității

ştiinţifice, făurind serii paralele de termeni pentru toate actele conştiinţei şi pentru toate obiectele corelative cu ele.

Să adăugăm îndată că în alte terminologii filozofice, se face distincţia dintre *acte* şi *conţinuturi* ale conştiinţei. Dar oare actele nu sînt şi ele interioare conştiinţei şi, prin urmare, nişte conţinuturi ale ei ? La rîndul lor, Brentano şi Meinong, apoi Husserl şi Th. Lipps, disting între *acte, conţinuturi* şi *obiecte intenţionale.* Interesul acestei distincţii stă în observaţia că pe cînd conţinuturile sînt reprezentate, obiectele sînt gîndite. Imaginea unui prieten, ne spune Lipps, este altceva decît prietenul însuşi. Cînd formulez o judecată asupra unui prieten, actul de conştiinţă nu se îndreaptă asupra imaginii lui (conţinutul), ci asupra prietenului însuşi (obiectul). Deosebirea, justă din punctul de vedere ontologic, nu are însă o valoare psihologică deosebită, deoarece obiectul intenţional nu poate fi realizat de conştiinţă decît tot în forma unui conţinut al ei. Mai potrivit mi se pare deci a spune că, din punctul de vedere al analizei conştiinţei, obiectul poate fi sau reprezentat ca imagine, sau gîndit drept cauza externă a acestei imagini, în ambele cazuri avînd de-a face tot cu obiecte, ca termene ale unor acte. Pentru aceste motive, credem că putem rămîne la diferenţierea dicotomică de mai sus.

Deosebirea dintre acte şi obiecte ale conştiinţei poate să se izbească şi de concluziile unei filozofii actualiste, pentru care conştiinţa nu poate fi reprezentată altfel decît sub categoria duratei şi transformării. Conştiinţa-fluviu a lui James n-ar cunoaşte astfel decît acte, niciodată obiecte. Obiectele, după expresia lui Bergson, n-ar fi decît decupări practicate în pînza fluidă a duratei pure, un produs secundar obţinut de nevoile orientării practice. Faţă de aceste obiecţii posibile, dacă ne constrîngem să separăm faptele înseşi de interpretările lor, nu putem decît să menţinem deosebirea dintre acte şi obiecte. Căci oricare ar putea fi teoriile relative la prioritatea actelor faţă de obiecte, la caracterul primar al unora şi la caracterul derivat al celorlalte, rămîne o constatare inalterabilă a intuiţiei interne faptul că, în unele din manifestările sale, conştiinţa se resimte în activitate, în timp ce în altele ea se resimte pasivă. Constatarea aceasta este punctul nostru de plecare.

Obiectele sînt *cuprinse* de acte, nu sînt *create* de ele. Lunga tradiţie kantiană ne-a învăţat totuşi că actele conştiinţei sînt totdeauna creatoare. Obiectul ar fi deci produsul actului. Dacă actul se modifică, produsul lui variază. Imagini şi gîndiri, afecte şi valori iau o formă sau alta după felul actului care le-a produs. Între acte şi obiectele lor ar exista o legătură funcţională. Conştiinţa nu s-ar găsi în nici un moment în posesiunea unui cîştig sigur, deoarece variaţiile actelor ei ar modifica şi structura obiectelor la care actele ajung.

Dacă însă şi de data aceasta ne constrîngem să ne limităm la fapte, renunţînd la orice teorii asupra lor, actele ne apar drept *aprehensive*, nu *creatoare.* Pentru observaţia internă, actul nu *produce* obiectul din spontaneitatea lui, ci îl *cuprinde*, găsindu-l gata făcut la termenul efortului său.[1] Cînd căutăm să ne amintim ceva, amintirea regăsită nu ni se înfăţişează altfel decît ca un obiect independent de sforţarea care l-a actualizat, ca o structură deplină chiar înainte ca, prin actele sale, conştiinţa să fi încercat să-l cîştige. Tot astfel, noţiunile, afectele şi valorile ni se înfăţişează gata făcute la capătul actului care le cuprinde. Observaţia conştiinţei nu ne spune niciodată că noi creăm obiectele ei, ci numai că le cuprindem.

Dacă există totuşi afecte tulburi şi noţiuni incomplete, judecăţi sau raţionamente eronate, împrejurarea se poate datora unei îndoite cauze. Într-un prim caz, afectele tulburi, noţiunile incomplete sau judecăţile eronate pot apărea ca rezultatele divergenţei dintre acte şi obiectele corelative. Acela care în căutarea adevărului execută acte de simţire sau de dorinţă, este firesc să nu găsească adevărul. Dar aceasta nu din pricină că adevărul ar fi produsul unui act specific, ci din aceea că el nu poate fi cuprins decît de un anumit tip de acte. Actul nu produce obiectul, dar, după felul lui, poate să-l cuprindă sau nu. Tot astfel, în cuprinsul unei arii rezervate unui anumit fel de acte, actele secundare subalternative

[1] Ideea că „obiectul" este *cuprins*, nu *produs*, de actele conştiinţei au reintrodus-o în filozofie F. Brentano şi şcoala lui. Vd., la finele volumului, *Bibliografia.*

ating un anumit fel de obiecte. Cînd aceste acte se înlocuiesc, obiectele variază, dar aceasta nu din pricină că obiectele ar fi produsele actelor, ci din aceea că, după genul lor, ele nu pot fi atinse decît de un anumit fel de acte. Dacă între acte şi obiecte nu există o legătură funcţională, există în tot cazul o corelaţie ; iar această corelaţie poate fi nimerită sau ratată.

Într-un al doilea caz, afectele tulburi, noţiunile incomplete sau judecăţile eronate pot fi rezultatele unor acte corelative nedesăvîrşite, oprite în drum, caduce. Cine străbate dincolo de eroare, la adevăr, n-are totdeauna conştiinţa că a variat felul activităţii sale intelectuale, rectificînd-o, punînd-o în acord cu obiectul ; adeseori el are conştiinţa că a prelungit activitatea sa, a împins-o mai departe, a întregit-o. Orice cercetător, în oricare ramură a ştiinţei, cunoaşte bine împrejurarea aceasta. Eroarea nu este atunci pentru el produsul unui drum greşit, cît al unei lipse de consecvenţă şi de energie lăuntrică.

3. SPECII DE ACTE ŞI SPECII DE OBIECTE

CARACTERUL INDESCRIPTIBIL AL ACTELOR

Există patru feluri de acte : reprezentarea, gîndirea, simţirea şi dorinţa. Există patru feluri de obiecte : imaginile, abstracţiunile, afectele şi valorile. Reprezentarea cuprinde imagini, gîndirea cuprinde abstracţiuni, simţirea cuprinde afecte, dorinţa cuprinde valori.[1] Deosebirile aceste nu ne întorc nicidecum la vechea psihologie a facultăţilor, deoarece, afirmînd pluralitatea speciilor de acte, nu negăm putinţa întrepătrunderii şi colaborării lor. Dimpotrivă, în realitatea conştiinţei, afirmăm că este greu de găsit vreun moment în care diversele specii de acte să nu fie deopotrivă reprezentate şi coadaptate. Coadaptarea actelor şi obiectelor conştiinţei în orice moment al ei este un fapt elementar de observaţie. Simultaneitatea efectivă a actelor conştiinţei nu exclude însă putinţa separării lor teoretice. Tot astfel, convergenţa funcţiunilor organice nu înlătură deloc, pentru fiziolog, posibilitatea de a le distinge şi de a le descrie în parte.

[1] Clasificarea aceasta urmează, pînă la un punct, pe aceea a lui A. von Meinong. Vd. *Bibliografia*.

Ceea ce incumbă cercetării este numai stabilirea originalităţii, a caracterului ireductibil al fiecăruia dintre actele amintite şi al obiectelor corelative.

Actele nu pot fi însă descrise şi, cu privire la ele, nu este cu putinţă stabilirea originalităţii lor. Originalitatea actelor rezultă din aceea a obiectelor pe care ele le cuprind. Actele nu pot fi descrise, pentru că nu poate fi *descris* decît ceea ce poate fi *observat*. Nu pot fi însă observate decît sau obiecte (configuraţii statice), sau acte (procese) a căror desfăşurare este mai lentă decît actul observaţiei însăşi. Mişcarea unei roţi avînd o viteză superioară vitezei percepţiei nu poate fi observată. Pentru a observa vreunul din actele conştiinţei ar trebui ca, în momentul observaţiei, conştiinţa să se dedubleze în aşa fel încît o parte a conştiinţei să se găsească faţă de cealaltă parte a ei în situaţia necesară observaţiei. Analiza cunoaşte cazuri de observaţie a unui obiect al conştiinţei prin dedublarea ei în act observator şi obiect observabil. Vechea obiecţie împotriva constituirii psihologiei ca ştiinţă, în temeiul pretinsei imposibilităţi a conştiinţei de a se dedubla, a fost infirmată de însăşi dezvoltarea modernă a ştiinţei sufletului. Poate însă conştiinţa să observe propriile ei acte ? Pentru aceasta ar trebui, într-o primă ipoteză, ca actul să se convertească în obiect, adică să înceteze de a fi el însuşi. Sau ar trebui, într-o a doua ipoteză, ca viteza actului de observaţie să fie superioară vitezei actului observat. Şi cum observaţia este un act complex de reprezentare şi de gîndire, ar trebui, pentru ca o observaţie să se constituie, ca actul de reprezentare şi gîndire să aibă o viteză superioară celorlalte acte ale conştiinţei, dacă este vorba a descrie simţirea sau dorinţa, ceea ce nu este niciodată probat. Ar trebui, în fine, dacă ar fi vorba de a descrie actele înseşi ale reprezentării şi gîndirii, ca actele acestea să se desfăşoare în două viteze deosebite, în una certă ca acte observate şi într-o viteză superioară ca acte de observaţie, ceea ce ar fi cu neputinţă, mai cu seamă în acelaşi moment. Pentru toate aceste motive, actele conştiinţei nu sînt observabile şi nu pot fi descrise.

Cînd un proces (prin urmare şi un act de conştiinţă) nu este observabil, conştiinţa adoptă, pentru a-l descrie, o altă metodă. Ea stabileşte etapele lui, pe care le descrie ca pe nişte obiecte, şi gîndeşte actul drept trecerea ireprezentabilă de la o etapă la alta, de la un obiect la altul. Mai toate

procesele naturale se înfăţişează, în descrierile ştiinţei, în acest fel. Dezvoltarea organismelor în epoca prenatală este pentru naturalist o succesiune de etape (obiecte) embriologice. Procesul cristalizării este trecerea unui corp de la starea lui de obiect fluid la aceea de obiect solid. Dezvoltarea organică şi cristalizarea propriu-zise rămîn într-acestea ireprezentabile. Actele conştiinţei nu apar în alt chip. Actul însuşi rămîne sub puterea de reprezentare ; numai etapele lui se înalţă în lumina clară a reprezentării. A descrie un act de conştiinţă înseamnă deci a observa obiectele care punctează cursul desfăşurării lui sau numai obiectului final, acela care îl limitează.

Dar dacă actele nu pot fi descrise, nu pot fi ele trăite, simţite ? Dilthey a făcut din trăirea actelor metoda propriu-zisă în ştiinţele spiritului. Este acesta un caz de alternare a actelor conştiinţei dintr-o categorie despre care ne vom ocupa îndată. Putem însă să spunem de pe acum că cine orientează un act de simţire către obiectele reprezentării, gîndirii sau dorinţei, este firesc să nu cuprindă decît afectele cu care acestea sînt coadaptate. „Trăirea“, proclamată ca metoda proprie ştiinţelor spiritului, reprezintă, de fapt, un tip inadecvat de cunoaştere.

4. ALTERNAREA ACTELOR DE CONŞTIINŢĂ

Actele de conştiinţă sînt alternabile. Un act de conştiinţă poate înlocui pe altul în cuprinderea obiectului propriu al celui dintîi. Faptul este posibil numai graţie împrejurării, amintite şi mai sus, că actele şi obiectele de diferite specii sînt coadaptate în actualitatea conştiinţei. Cînd însă un act de conştiinţă se îndreaptă asupra unuia din obiectele incorelative, el nu poate cuprinde decît ceea ce acesta din urmă conţine ca obiecte corelative, adaptate la structura obiectului incorelativ. Pot privi, aşadar, din unghiul oricărui act către orice obiect al conştiinţei, dar nu văd decît ceea ce actului respectiv i se poate arăta, ceea ce el poate aprehenda. „Trăirile“, despre care am vorbit la sfîrşitul paragrafului anterior, alcătuiesc un caz din această categorie, întrucît ele înfăţişează rezultatul unui act de simţire orientat asupra unor obiecte ale gîndirii (împiedicată uneori să funcţioneze). Alt caz de alternare al actelor de conştiinţă este acela care se

produce cînd reprezentarea se îndreaptă asupra abstracţiunilor, adică asupra obiectelor proprii gîndirii. Rezultatul acestei alternări sînt *schemele*, cu care operează toate ştiinţele. Schema este abstracţiunea cuprinsă de reprezentare sau, mai precis, imaginea adaptată la abstracţiune, adică obiectul actului de reprezentare în funcţiunea sa inadecvată. Acela care, în studiul ştiinţelor, întîmpină scheme acolo unde ar fi aşteptat abstracţiuni, înregistrează împrejurarea ca o nepotrivire a actelor în funcţiune sau ca o substituire a obiectelor căutate, care legitimează neîncrederea relativă în procedeul schematismului.

Dar cazul cel mai general, şi cel mai însemnat, de alternare a actelor de conştiinţă este acela al gîndirii în cuprinderea reprezentărilor, afectelor şi valorilor. Cînd gîndirea se îndreaptă asupra imaginilor, afectelor sau valorilor, ea obţine, la capătul său, conştiinţa că un rest, sîmburele original al imaginii, afectului sau valorii, rămîne necuprins. În această stare de lucruri se întemeiază critica adusă de atîtea ori ştiinţei individualului (epistemologia intuitivă), a afectelor sau valorilor. Căci ceea ce gîndirea cuprinde în imaginea individuală, în afecte şi valori, nu este chiar imaginea, afectul sau valoarea, ci numai abstracţiunea coadaptată în structurile conştiinţei dominate de reprezentare, afect sau valoare. Conştiinţa poate cuprinde imaginile, afectele sau valorile, prin actele corelative ale reprezentării, simţirii şi dorinţei, dar nu poate teoretiza asupra lor decît într-o formă relativ inadecvată, pe care o cercetare serioasă trebuie s-o mărturisească cu toată sinceritatea.

În sfîrşit, un alt caz de alternare a actelor de conştiinţă îl reprezintă valoarea cuprinsă de alte acte decît dorinţa, adică de reprezentare, simţire sau gîndire. Rezultatele atinse de aceste acte incorelative se cuvine a fi descrise cu precizie, deoarece ele sînt adeseori confundate cu valorile înseşi, adică cu obiectele proprii ale dorinţei.

a) **Miturile**

Miturile sînt valori cuprinse de reprezentare, adică imagini coadaptate la structura valorii sau valori cuprinse prin funcţiunea unui act inadecvat. Clasicismul modern vedea în

mituri simple imagini poetice, obiecte ale actului de reprezentare. A fost un mare progres al cercetării cînd, în veacul al XVIII-lea, Giambattista Vico a recunoscut în mituri rezultatul unui act inadecvat. Pentru Vico şi pentru întreaga lui descendenţă teoretică, pînă la romanticii germani, mitul era o concepţiune abstractă relativă la structura universului sau la originea lucrurilor, cuprinsă printr-un act de reprezentare. Multă vreme mitul a trecut drept abstracţiunea văzută ca imagine sau, cum sîntem mai îndreptăţiţi a spune în lumina precizărilor aduse aci, drept imaginea coadaptată cu abstracţiunea în structura unui anumit moment al conştiinţei. Este, într-acestea, un rezultat al cercetării moderne descoperirea că mitul este altceva sau, în tot cazul, mai mult decît o explicaţie teoretică a lumii, văzută de imaginaţie. Din vechea definiţie a mitului rămîne, pentru noi, numai înţelegerea lui drept un obiect incorelativ al reprezentării sau drept obiectul unui act inadecvat. Alternarea actelor de conştiinţă, prezentă în mituri, nu se produce între reprezentare şi gîndire, ci între reprezentare şi dorinţă. De cînd Georges Sorel, în ale sale *Reflecţiuni asupra violenţei*, a pus în lumină, prin scăpărarea unei intuiţii geniale, caracterul activ al miturilor, adică puterea lor de a mobiliza şi orienta dorinţa, ştim mai bine că mitul este valoarea cuprinsă de reprezentare, adică imaginea coadaptată cu valoarea. În cîmpul de conexiuni şi coadaptări ale imaginilor mitice se lămuresc totdeauna unele valori : fecunditatea (mitul lui Dionysos, Ceres şi Adonis), prietenia (Castor şi Pollux), iubirea şi fidelitatea (Amor şi Psyche, Hero şi Leandru, Baucis şi Philemon), victoria asupra morţii (Orfeu şi Eurydice, Admet şi Alceste) etc. Există mituri economice (Argonauţii), ale cunoaşterii (Oedip) şi ale civilizaţiei (Prometeu). Vechea teorie asupra miturilor, ca abstracţiuni cuprinse prin reprezentări inadecvate, a permis gruparea legendelor mitologice după sectoarele naturii, presupuse a fi explicate prin ele. S-a vorbit astfel despre mituri în legătură cu marea şi rîurile, cu munţii, pădurile şi cîmpiile, cu lumea olimpiană şi cu cea infernală etc. Mai potrivită cu firea adevărată a miturilor va fi însă gruparea lor axiologică, pe care viitorul este probabil că o va construi odată.

b) Afectele posesiunii şi ale aprobării

Nu numai reprezentarea poate încerca să cuprindă valorile. Celelalte acte ale conştiinţei, în funcţiune inadecvată, pot şi ele să se orienteze asupra valorilor. Aşa, de pildă, simţirea. Cînd însă simţirea se îndreaptă asupra valorilor, ea nu cuprinde valorile înseşi, ci numai acele afecte care sînt conexate şi coadaptate cu ele. Le numim pe acestea din urmă *afectele posesiunii.* Căci dacă valorile propriu-zise sînt obiectele corelative ale dorinţei, atunci afectele pe care le pot încerca în legătură cu ele, prin actul simţirii, sînt acele ale posesiunii, ale perspectivei acesteia, ale imposesiunii sau ale pierderii lucrului dorit. Distingem printre aceste afecte pe acela al posesiunii realizate, plăcerea, voluptatea sau fericirea posesiunii, după însemnătatea obiectului posedat, făgăduinţa posesiunii adevărate sau dorul după posesiunea posibilă dar îndepărtată, teama pierderii cu putinţă şi teroarea pierderii iminente (cînd posesiunea ameninţată este de un mare preţ), tristeţea sau deznădejdea pierderii iremediabile etc. Mulţi teoreticieni ai valorilor, veniţi din tabăra psihologismului, au confundat valoarea cu afectele posesiunii, mai cu seamă cu afectul posesiunii realizate şi depline, făcînd din valoare un fel de calitate secundară a lucrurilor, obţinută prin proiectarea asupră-le a afectului posesiunii lor. Valoarea ar fi aureola pe care o împrumută lucrurilor satisfacţia posesiunii lor sigure, posibile sau ameninţate. Iată însă că faptul de observaţie al alternării actelor de conştiinţă ne permite să distingem acum între afectele posesiunii, adică afectele conexate şi coadaptate cu obiectele dorinţei, şi valorile propriu-zise, de a căror fire adevărată ne apropiem, în chipul acesta, cu un pas mai mult.

În sfîrşit, printre afectele pe care le cuprindem prin actele de simţire orientate asupra valorii, distingem pe acelea ale *aprobării* şi *adeziunii ;* în timp ce simţirea cuprinde în legătură cu obiectele gîndirii afectul *evidenţei.* Între aprobare şi adeziune, pe de o parte, şi evidenţă, pe de alta, există întreaga diferenţă dintre sentimentul valorii şi acel al abstracţiunii. Declarăm că o abstracţiune, un adevăr oarecare al ştiinţei, este evident, şi înţelegem prin aceasta că el se *impune* inteligenţei noastre. *Aprobăm* însă o valoare şi înţelegem, de data aceasta, că dorinţa noastră *nu poate* să nu se orienteze

asupra valorii ei corelative îndată ce o descoperă. Evidența este semnul afectiv al unei acțiuni exercitate dinafară asupra spiritului ; aprobarea este semnul afectiv al unei acțiuni pornite din interiorul spiritului. Spiritul suportă evidența, nu o produce. În aprobările sale, spiritul se resimte însă în activitate ; el este factorul activ al aprobărilor lui. Spunem, din această pricină, că *primim* o evidență, dar *dăm* o aprobare. Cînd dorința cuprinde, la capătul actului său, o valoare, el o recunoaște ca atare, o aprobă și, în același timp, și-o însușește, aderă la ea, își propune s-o caute și s-o regăsească mereu. Afectul aprobării se întovărășește astfel cu acel al adeziunii și, în trăirea acestor afecte, orice conștiință recunoaște semnul că a cuprins unele valori.

c) Judecățile de valoare și despre valori

Reversibilitatea alternanțelor

Gîndirea este al treilea act care poate, prin funcțiune inadecvată, să se orienteze asupra valorilor. Ceea ce gîndirea cuprinde însă, în cazul acesta, nu este valoarea, ci abstracțiunea coadaptată cu ea, devenită predicat, subiect sau predicat și subiect al unei judecăți. Numim *judecată de valoare* aceea în care valoarea este predicatul judecății. Exemple : Acest tablou este *frumos ;* fapta lui M. Scaevola este *vitejească ;* caracterul lui Schiller este *nobil* etc. Numim *judecăți despre valori,* acelea în care subiectul sau subiectul și predicatul sînt valori. Exemple : *valorile* sînt polare ; *frumosul* este contemplabil ; *adevărul* este *superior utilului* etc. Cine formulează una din aceste judecăți nu atinge valorile înseși, care nu pot fi cuprinse ca obiecte corelative decît de actele de dorință, ci numai abstracțiunile conexate și coadaptate cu ele. Împrejurarea devine evidentă în acele cazuri cînd pot formula o judecată al cărei predicat să fie o „valoare", fără ca acest predicat să fie o valoare propriu-zisă, adică un obiect cuprins de un act adecvat de dorință. Așa, de pildă, cineva poate spune că o cunună de diamante este un lucru foarte prețios, fără ca vorbitorul, în modestia gusturilor și nevoilor sale, să dorească cununa de diamante. Toate judecățile pe care le formulează istoricul în legătură cu valoarea faptelor, ideilor sau caracterelor trecutului prezintă această

particularitate. Ele nu cuprind în relațiile lor valorile înseși, care nu sînt niciodată obiecte ale gîndirii, ci numai abstracțiunile coadaptate cu ele. De asemeni, toate judecățile pe care le stabilește știința valorilor (axiologia) nu au ca subiecte, ca predicate sau ca subiecte și predicate, valori propriu-zise, care nu pot fi decît obiecte corelative ale dorinței, ci numai abstracțiuni coadaptate cu valorile, singurele obiecte posibile ale gîndirii orientate asupra valorilor. Gîndirea nu poate cuprinde, așadar, valoarea decît în această formă inadecvată. Conștiința nu poate să se îndrepte asupra valorilor propriu-zise decît prin acte adecvate de dorință, dar atunci renunță să teoretizeze asupra lor sau consimte să le gîndească într-o formă inadecvată și, numai cu această rezervă, poate ajunge la o teorie a valorilor.

Alternările actelor conștiinței sînt însă *reversibile.* După cum gîndirea se poate substitui dorinței, tot astfel dorința se poate substitui gîndirii. Este ceea ce se întîmplă ori de cîte ori acela care ia cunoștință de o judecată de valoare sau de o judecată despre valori încearcă să cuprindă abstracțiunile respective prin acte de dorință, convertindu-le astfel în valori propriu-zise. Cînd cuiva i se comunică judecata relativă la tăria de caracter a lui M. Scaevola, poate să înregistreze *ideea* acestei tării ca pe un obiect al dorinței sale, al aspirației sale morale și cuprinde atunci o valoare propriu-zisă, care nu este în nici un chip *formulabilă* în judecățile istoricului, dar care poate fi *înviată* de conștiința cititorului de scrieri istorice. Tot astfel, cînd într-o axiologie aflăm că frumosul este o valoare de contemplație (Rickert), pot să execut acțiunea de reversiune a alternanțelor, înviind această abstracțiune ca valoare. Cei care studiază istoria sau axiologia, într-un spirit viu, practică necontenit aceste reversiuni ale alternanțelor. De aceea, poziția celui care studiază științele axiologice este deosebită de a aceluia care cercetează științele abstracte relative la un domeniu indiferent față de valoare, cum este vastul domeniu al naturii. În timp ce acesta din urmă nu trebuie să depună decît efortul actului de gîndire, axiologul trebuie să depună sforțarea îndoită a alternării dorinței prin gîndire și a gîndirii prin dorință. Fără încercarea de a învia valoarea sub abstracțiune, axiologia ar fi o știință moartă.

Valorile nu sînt, după firea lor proprie, nici mituri, nici sentimente ale posesiunii, nici subiecte sau predicate ale judecăţilor de valoare. Valorile sînt obiecte ale dorinţei. Dorinţa cuprinde valorile ca pe obiectele ei corelative. Ea le cuprinde ca pe nişte obiecte categoriale, a căror expresie în limbă este totdeauna un substantiv. S-ar putea totuşi spune că dorinţa nu cuprinde decît lucrurile, fiinţele şi faptele omeneşti concrete capabile s-o îndestuleze, sau acele calităţi determinate pentru care aceste lucruri, fiinţe sau fapte sînt rîvnite. Cine doreşte să-şi astîmpere setea îşi reprezintă apa sau acele calităţi ale apei prin care setea sa poate fi astîmpărată. Acela care doreşte să-şi mîngîie singurătatea îşi reprezintă prietenul sau acele însuşiri ale prietenului prin care singurătatea lui poate fi mîngîiată etc. În realitate însă nimeni nu-şi poate reprezenta într-un om un prieten sau calităţile care îl învrednicesc cu acest nume, dacă în prealabil n-a cuprins prietenia. Există prieteni numai pentru că există prietenie. Numai pentru că există armonia, unele opere de artă sînt înregistrate ca armonioase. Numai pentru că dorinţa, în unele din orientările ei, cuprinde austeritatea, unii oameni sînt aprehendaţi ca austeri. Valoarea-substantiv este totdeauna antecedentul valorii-adjectiv sau a acelor lucruri, fiinţe sau fapte determinate prin însuşirile denumite de valorile-adjective şi care, din această pricină, pot fi numite *bunuri*. Toate încercările de a explica originea şi formaţia valorilor, de pildă a valorilor noastre morale sau estetice, prin experienţa bunurilor culturii, pornesc de la o falsă punere a problemelor. Căci pentru ca anumite fiinţe sau fapte să fie cuprinse, de pildă, ca juste sau caritabile, este necesar ca justiţia sau caritatea să fie constituite ca valori în conştiinţa noastră. Valorificarea lucrurilor, adică cuprinderea lor ca bunuri, presupune antecedenţa valorii. Valorile nu sînt deci produsul experienţei sociale a bunurilor. Această experienţă este în realitate condiţionată de prezenţa în conştiinţă a valorilor. Nu vom spune totuşi că valorile sînt nişte speţe imuabile şi că ele n-au nici o viaţă istorică. Există, fără îndoială, o istorie a valorilor morale, estetice, religioase ; dar aceasta numai pentru că actele de dorinţă sînt succesive, intermitente, alternabile. Istoria binelui, a frumosului şi a sacrului înfăţişează aventurile conştiinţei apetitive a omului, procedînd prin cuceriri treptate, interceptate de momente de eclipsă sau de alternări ale dorinţei cu alte acte aprehensive ale spiritului.

6. POSIBILITATEA VALORILOR PURE

Posibilitatea valorilor pure, adică a unor valori cuprinse de conştiinţă fără nici o conexiune cu un suport concret, este unul din punctele mai mult contestate de teoriile axiologice moderne. Se pune, în adevăr, întrebarea : ce poate fi frumosul, binele sau adevărul în afară de acele aspecte pe care, pentru un motiv oarecare, le declarăm frumoase, bune sau adevărate ? Experienţa ne-ar prezenta opere de artă frumoase, fapte bune sau judecăţi adevărate, dar niciodată frumosul, binele şi adevărul în stare pură, adică nişte valori lipsite de orice suport concret. Acei care fac această observaţie adaugă că teoria aşa-ziselor valori pure alcătuieşte o adevărată „mitologie", pe care omul de ştiinţă, atent la constatările experienţei, trebuie neapărat s-o infirme.

Faţă de aceste puncte de vedere ale empirismului, se poate observa totuşi că una din preocupările străvechi ale filozofiei a fost să definească tocmai acele valori pure a căror posibilitate este astăzi aprig contestată. Definiţia ideilor morale, în speculaţia socratică şi platonică, este o dovadă că valorile pure, frumosul, binele, iubirea, cumpătarea, vitejia etc. pot fi nişte obiecte ale conştiinţei, chiar în afară de conexiunea lor cu un suport concret. Dacă n-ar fi aşa, întreaga dialectică platonică ar fi o vorbărie goală, fără obiect, din care omul de ştiinţă n-ar putea să folosească nimic. În acest sens, încă de acum două sute de ani, Voltaire adresa ironiile sale acelora care speculează asupra frumosului pur, *to kalon* al vechilor gînditori greci, despre a cărui fire nu pot cădea de acord, tocmai pentru că frumosul nu este altceva decît obiectul concret al unor dorinţe particulare, variabile de la individ la individ. Există însă unii gînditori care nu îmbrăţişează relativismul radical al unui Voltaire şi care conced valorilor pure o existenţă, dar una derivată şi secundară. Valorile pure ar fi, pentru aceştia, concepte ale inteligenţei, produse ale generalizării aplicate asupra materiei experienţelor axiologice particulare. Posibilitatea valorilor pure trebuie deci dovedită,

mai întîi împotriva *relativismului*, apoi împotriva *nominalismului* axiologic.

Împotriva celui dintîi din aceste puncte de vedere se poate face observaţia că, pentru a putea fi recunoscut ca valabil, relativismul ar trebui să probeze că valorile apar în conştiinţă în forme variabile, deşi ele sînt cuprinse prin acelaşi tip de acte. Iată însă o dovadă pe care relativismul axiologic nu o încearcă niciodată. Adevărul pare a fi, dealtfel, cu totul altul. Variaţia valorilor pare a proveni din caracterul alternabil al actelor care le cuprinde. Dacă idealul de frumuseţe al evului mediu este altul decît acela al Renaşterii, împrejurarea nu provine din inexistenţa unui frumos pur, ci din aceea că această valoare pură este sesizată mereu din alte unghiuri, în alte dispoziţii ale spiritului, de fiecare dată prin alte acte ale lui. Relativismul valorilor nu provine din firea lor, ci din aceea a actelor cu care ne apropiem de ele. Sarcina ştiinţelor axiologice este însă tocmai să reducă marea varietate a valorilor, deosebind între actele inadecvate şi cele adecvate şi să ajute astfel lucrării de cuprindere a valorilor pure. Dealtfel, relativismul nu este niciodată o poziţie teoretică bine gîndită pînă la capăt. Căci dacă relativismul constată că valorile apar în forme particulare şi variabile, el ar trebui să recunoască implicit existenţa unor valori generale şi permanente, adică a unor valori pure, care, în anumite condiţii, se particularizează şi variază. Particularitatea şi variabilitatea sînt, fiecare în parte, termeni corelativi, adică termeni care nu pot fi gîndiţi decît în corelaţie cu generalitatea şi permanenţa. Afirmaţia existenţei valorilor particulare şi variabile implică deci pe aceea a valorilor generale şi permanente, specificate în forma celor dintîi. Relativismul nu gîndeşte însă particularitatea şi variabilitatea ca pe nişte termeni care presupun generalitatea şi permanenţa, adică nu-i gîndeşte pînă la capăt. El afirmă existenţa unei particularităţi şi variabilităţi în sine, *absolute*, ceea ce alcătuieşte o poziţie incontestabil absurdă, pe care o gîndire consecventă nu poate decît s-o respingă.

În al doilea rînd, nu pare mai bine gîndită nici poziţia care vede în valori produsele generalizării exercitate asupra materiei concrete a bunurilor particulare, date în experienţa fiecăruia din noi. Nominalismul axiologic presupune că valorile sînt produsul experienţei bunurilor. Absurditatea acestei

axiome a fost denunţată însă din paragraful anterior, unde am arătat că un lucru nu poate fi cuprins ca bun decît în raport cu o valoare. Valorile sînt condiţia existenţei bunurilor. Fără prezenţa în conştiinţă a valorilor, unele lucruri n-ar putea fi înregistrate ca bunuri. Astfel, nu experienţa bunurilor condiţionează pe aceea a valorilor, ci, dimpotrivă, experienţa valorilor condiţionează pe aceea a bunurilor.

S-ar putea totuşi spune că nu experienţa bunurilor, ci simpla experienţă a lucrurilor şi persoanelor produce valoarea. Trăind într-un anumit mediu de lucruri şi persoane, experimentînd anumite raporturi morale şi sociale, conştiinţa ar resimţi cum, la un moment dat, se degajează pentru ea semnificaţia anumitor valori. Din experienţa războiului s-ar forma valoarea vitejiei; din experienţa vieţii de familie s-ar forma valoarea purităţii morale etc. Cine gîndeşte astfel presupune însă că există posibilitatea unei treceri de la indiferenţă la valoare, că valoarea s-ar forma din materia unor experienţe indiferente. O astfel de presupunere nu este însă mai puţin eronată decît aceea care ar pretinde că ideea de lumină s-ar forma din experienţa întunericului. Între indiferenţă şi valoare nu există simplul raport de la particular la general, de la experienţă la idee, ci o completă eterogenie, determinată de faptul că imaginile sau abstracţiunile indiferente sînt cuprinse de actele de reprezentare sau gîndire ale conştiinţei, în timp ce valorile sînt cuprinse de actele ei deziderative. Valorile nu se pot deci forma din experienţele indiferente ale conştiinţei. Ele sînt în conştiinţă nişte obiecte ireductibile, cuprinse prin acte adecvate.

7. BUNURI, LUCRURI, PERSOANE

Bunurile sînt lucruri valorificate, lucruri în care dorinţa cuprinde valori. Valorile se găsesc *în* bunuri şi conştiinţa le cuprinde *în* ele. Spunem, din această pricină, că bunurile au o *adîncime*, în timp ce toate celelalte lucruri, care nu sînt bunuri, sînt lipsite de adîncime, sînt *superficiale*. Nu este vorba, desigur, de adîncime ca dimensiune spaţială, ci de o adîncime ontologică, adică de un mod de a fi al lucrurilor pe care îl exprimăm printr-un simbol spaţial.

Un lucru este, pentru conştiinţa care şi-l reprezintă, o suprafaţă rezistentă. Reprezentarea se opreşte la suprafaţa

lucrurilor, pe cînd dorința pătrunde în adîncimea bunurilor. S-ar putea spune că suprafața lucrurilor respinge reprezentarea întocmai ca și pe voința noastră, în vreme ce adîncimea bunurilor absoarbe dorința. O lume alcătuită exclusiv din lucruri ar fi o lume fără perspective, fără ecou, fără profunzime, așa cum este oarecum universul orbilor din naștere, operați de curînd. O astfel de imagine a construit pozitivismul, făcînd din lume ansamblul situat într-un singur plan al tuturor senzațiilor coexistente și succesive. În icoana unei astfel de lumi, bunurile și valorile, adică lucrurile adînci și adîncimea lucrurilor, nu ocupă nici un loc. Universul pozitivist este un univers superficial. Pentru a înțelege mai bine deosebirea dintre lucruri și bunuri, să presupunem un lucru aprehendat de obicei ca bun și care, printr-o alternare a actelor conștiinței, ar fi cuprins de reprezentare ca simplu lucru : bunul respectiv s-ar comprima deodată, reducîndu-le la un singur plan, vidîndu-se de orice adîncime. Dacă un tablou, în loc să fie cuprins de apetența estetică drept bun estetic, ar fi cuprins de reprezentare ca simplu lucru, tabloul n-ar mai fi altceva decît o bucată de pînză vopsită, fără o structură în adîncime, adică fără nici o valoare. Dacă însă tabloului îi recunosc un preț artistic, împrejurarea se datorește faptului că actul adecvat al dorinței pătrunde în adîncimea lui, într-un plan mai afund decît suprafața, acolo unde conștiința găsește, de fapt, valorile estetice : expresia figurii sau peisajul reprezentat de tablou, temperamentul artistului, stilul artei lui etc.

Evident, nu orice lucru este un bun. Actul valorificator, adică actul prin care conștiința cuprinde valoarea în bun, nu poate să se exercite asupra oricărui lucru. Lucrul trebuie să aibă o anumită structură pentru ca spiritul să poată cuprinde valoarea în el. Chiar o simplă bucată de piatră nu este cuprinsă ca un bun, de pildă ca un element de construcție, decît pentru că are o structură în același timp rezistentă și friabilă. Valoarea economică a pietrei transpare astfel în însușirile superficiale ale structurii sale, pe care le desemnăm de obicei prin valorile adjective. Suprafața lucrurilor care sînt și bunuri este *expresivă* pentru valorile care o locuiesc în adîncime. Valorile-adjective sînt expresia valorilor-substantive. Actul valorificator al dorinței pătrunde în adîncimea lucrurilor, unde cuprinde valoarea, pentru că suprafața lor o invită s-o facă, pentru că această suprafață o *absoarbe.* Nu putem deci spune că surprinderea bunurilor ar fi rezultatul unui act pur subiectiv de valorificare, îndreptat asupra unor lucruri indiferente în sine. Actul valorificator pornește totdeauna de la datele obiective ale structurii. Anumite lucruri sînt deci bunuri chiar înainte ca actul valorificator să le cuprindă ca atare. Dorința *descoperă* bunurile, nu le *creează.*

Lucrurile care *cer,* prin calitățile structurii lor superficiale, prin expresia lor, pătrunderea actului valorificator în adîncime, sînt bunuri. Există însă anumite alcătuiri care ne opun și ele o suprafață rezistentă, întocmai ca lucrurile, dar care nu ne *cer,* ci ne *constrîng* să pătrundem în adîncimea lor. Acestea sînt persoanele. Suprafața persoanelor este totdeauna expresivă, nu numai uneori, ca a lucrurilor. Persoanele au totdeauna o adîncime. Ele au totdeauna o valoare sau o nonvaloare. Persoanele sînt totdeauna bunuri sau dimpotrivă. Actul valorificator pătrunde neapărat în stratul lor mai adînc. Nu ne putem sustrage obligației de a valorifica persoana ; trebuie în chip necondiționat să luăm atitudine față de ea. O persoană nu este niciodată axiologic indiferentă (așa cum poate fi lucrul). Dar persoana nu este numai un obiect al valorificării noastre obligatorii, dar și un centru de valorificări proprii. Din întretăierea valorificărilor noastre, orientate asupra persoanei, cu valorificările ei proprii apare o serie de rezultate, pe care o teorie a valorilor trebuie să le descrie cu precizie. Asupra structurii axiologice a acestor rezultate vom reveni într-un alt paragraf.

8. SUBALTERNAREA ACTELOR VALORIFICATOARE ȘI ORDINEA LOR

După cum actele conștiinței sînt alternante, adică se pot înlocui unele pe altele, în așa fel încît obiectul corelativ al unuia din ele poate fi cuprins în formă inadecvată de oricare din celelalte, tot astfel diversele acte de dorință se pot înlocui între ele. Spunem atunci că actele de dorință sînt *subalternante.* Anticipînd asupra rezultatelor ulterioare ale cercetării, să considerăm actul deziderativ economic, estetic, moral. Fiecare din aceste acte cuprinde cîte un obiect corelativ, și anume valoarea economică, estetică și morală. Aceste

valori pot fi cuprinse în ele însele sau în profunzimea unui bun. În acest din urmă caz actul de dorință ia numele de act valorificator. Actul deziderativ economic poate să se îndrepte uneori asupra valorii estetice sau morale. Actul estetic poate să se îndrepte asupra valorii morale sau economice. Actul moral poate să se îndrepte asupra valorii economice sau estetice. În toate aceste cazuri, actele respective nu cuprind decît acele din propriile lor valori corelative care sînt conexate și coadaptate cu valorile dominante într-o anumită structură axiologică. Tot astfel, cînd actele valorificatoare se îndreaptă asupra unui alt bun decît acela care îi este în mod propriu corelativ, el cuprinde din acel bun numai acele valori ale lui care sînt conexate cu valoarea centrală a bunului respectiv. Așa, de pildă, actul valorificator economic poate să se îndrepte asupra unui bun estetic, dar atunci el nu cuprinde valoarea estetică a acestuia, ci acea valoare economică a lui, coadaptată cu cea dintîi. Un negustor poate să considere un tablou ca o marfă, adică să valorifice tabloul ca pe un bun economic. Dar acest bun economic este altceva decît o bucată de pînză vopsită, care ar putea fi procurată din comerț. Tabloul poate deveni, prin valorificare economică, o marfă, dar o marfă artistică, avînd un alt preț și o altă circulație decît simpla pînză vopsită. Valoarea economică ni se arată a fi suferit astfel contaminările valorii estetice, cu care se găsește coadaptată în unitatea aceleiași structuri. Alteori avem de-a face cu subalternarea inversă. Actul valorificator estetic se poate îndrepta asupra unui bun economic, de pildă asupra unei case sau a unei mașini, dar atunci el nu cuprinde în acestea decît acele valori estetice care sînt conexate și coadaptate cu valoarea economică. Valorificările arhitecturii cuprind deseori esteticul conexat și coadaptat cu economicul. O casă de locuit, niște hale, o gară sînt declarate atunci frumoase numai pentru că realizează armonia spațiului lor cu scopul practic (economic) pe care acest spațiu trebuie să-l deservească. Așa-zisa „arhitectură funcțională“ reprezintă un caz de valorificare estetică a economicului. Alteori actul economic se poate îndrepta asupra bunului moral. Virtutea etică a cumpătării poate fi apreciată de un economist ca un bun economic, prin cuprinderea economicului conexat și coadaptat cu moralul. În cercetările sale asupra formării burgheziei moderne, Werner Sombart ne-a dat multe exemple din această categorie, cuprinzînd din unghiul său de economist bunurile morale (fapte sau caractere) care au făcut posibile primele acumulări de capital în Italia Renașterii și în nordul Europei. Bunul etic nu este însă, în cazuri ca acestea, cuprins în forma lui adecvată, ci în coadaptările lui cu bunul economic. Există, tot astfel, bunuri morale cuprinse de acte estetice, ca în așa-numita moralitate estetică („sufletul frumos“ al lui Goethe), sau bunuri estetice cuprinse de actul moral, ca atunci cînd se vorbește despre moralitatea artei. În toate aceste cazuri însă acel care execută astfel de acte sau care le întîlnește în sfera de aprecieri ale altei persoane înregistrează împrejurarea cu conștiința unei anumite inadecvări a actului valorificator.

Dar deși actele valorificatoare pot cuprinde și alte bunuri decît acele care îi revin în mod propriu, aceste acte nu se pot îndrepta asupra oricăror bunuri. Unele însușiri ale structurii bunurilor, relevînd prezența profundă a unei valori coadaptate, sînt absolut necesare pentru ca actul valorificator inadecvat să dea un anumit rezultat. Așa, de pildă, o operă de artă poate fi cuprinsă și de actul valorificator economic, nu însă și frumusețea cerului înstelat sau un răsărit de soare. Este imposibil a valorifica aceste aspecte ale naturii ca pe niște mărfuri, adică drept niște bunuri care pot fi schimbate cu bani și care pot circula. Virtutea cumpătării sau a hărniciei pot fi valorificate și prin acte economice, nu însă sfințenia sau vitejia.

Pe de altă parte, deși același bun poate fi valorificat prin acte deosebite, acestea nu pot intra în funcțiune în chip întîmplător și nu se pot succeda în orice ordine. Actul economic nu se poate îndrepta asupra bunului estetic decît după ce acesta a fost valorificat prin actul estetic adecvat. O operă de artă poate fi valorificată ca o marfă, dar ca o marfă artistică, adică numai după ce a fost valorificat ca un bun estetic. Tot astfel, actul economic se poate îndrepta asupra bunului moral numai după ce bunul moral a fost valorificat ca atare : cumpătarea poate apărea și ca un bun în procesul economic, dar numai după ce, în prealabil, a fost apreciată ca o virtute a caracterului. Există deci o subalternanță a actelor valorificatoare. Dar există și o ordine a acestor subalternanțe.

II. CARACTERELE VALORILOR

1. ACTUL DE DORINȚĂ ȘI VALOAREA

Actul de dorință cuprinde valoarea. În ordinea momentelor conștiinței, dorința anticipează, așadar, valoarea. Concluzia aceasta pregătită de toată expunerea anterioară, se izbește de unele dificultăți teoretice, pe care se cuvine a le înlătura înainte de a cerceta caracterele valorii printre celelalte obiecte ale conștiinței. Autonomiștii valorii, adică acei teoreticieni care consideră valorile ca pe niște esențe ontologice, susțin anterioritatea valorii față de actele care le cuprind, eventual față de dorință. Din punctul de vedere al autonomiștilor, valorile nu apar pentru că există dorința care le cuprinde, ci dorința există pentru că valoarea o poate trezi. Dorim pentru că sînt valori. Dorim să ne hrănim și să ne îmbrăcăm, să cunoaștem adevărul și să ne bucurăm de frumusețe, să ne desăvîrșim prin iubire și credință, pentru că valorile conservării proprii, ale adevărului și frumuseții, ale iubirii și credinței, sînt date, *sînt*. Dorința n-ar cuprinde deci valoarea, ci valoarea ar trezi și ar orienta dorința.

Dacă ar fi așa, ar trebui însă ca toate dorințele să fie condiționate de o valoare oarecare, ca peste toate, fără excepție, să lumineze o zare axiologică. În realitate însă, în conștiința omului există numeroase dorințe care nu sînt condiționate de valori și cărora, pentru acest motiv, le dăm numele de nevoi, înclinații, apetențe obscure. Psihologia a descris adeseori fenomenul acelei tulbure apetențe sexuale, o nevoie irațională și neluminată încă de conștiința vreunei valori, care apare în sufletul adolescenților. Cînd o asemenea nevoie se declară, ea se îmbracă în forme de manifestare inaxiologice, încît propria conștiință evoluată a omului matur de mai tîrziu rămîne uimită de nedemnitatea obiectelor către care se îndreptau acele prime erupții ale dorinței. Nu putem spune, în fața unui astfel de caz, că ceea ce apare adultului luminat ca o valoare negativă a putut apărea adolescentului ca una pozitivă și că, oricum, chiar în acel moment al vieții, valoarea (fie ea și rău înțeleasă) a condiționat dorința. O asemenea obiecție n-ar putea fi făcută, mai întîi din însuși punctul de vedere al autonomiștilor, deoarece valorile sînt, pentru aceștia, spețe fixe, sustrase dezvoltării empirice a sufletului individual. Dar obiecția amintită este nevalabilă și pentru cuvîntul că, după cum vom vedea îndată, valoarea este o structură *exogenă*, în timp ce resortul apetenței amintite este evident *endogen*. Obscura apetență sexuală nu este determinată de conștiința vreunei valori oarecare, anticipînd actele și orientîndu-le ; ea nu este nici condiționată de vreo apreciere, călăuzită de oarecare criterii, asupra obiectului în care acea nevoie se satisface. Apetența despre care vorbim este, ca să spunem așa, o manifestare a spontaneității psiho-fiziologice, o mișcare izbucnită din profunzimile organismului, nu una călăuzită dinafară de o valoare. Numeroase sînt, dealtfel, cazurile de apetență obscură, în care nu putem lămuri motivarea printr-o valoare. Pe toate instinctele omului se dezvoltă dorințe inaxiologice. Originile dorinței sînt totdeauna obscure și indiferente față de valoare. Valoarea este, în evoluția filogenetică, o cucerire relativ tîrzie a conștiinței apetente.

Existența formelor obscure ale dorinței dovedește că valoarea nu precede dorința și nu o condiționează. Valoarea urmează dorinței, așa cum orice obiect urmează actului care o cuprinde. Apetențele obscure sînt acte rudimentare și caduce, care nu și-au atins încă obiectul lor. Toate actele de dorință, întreaga viață axiologică a omului se dezvoltă din tulpina instinctelor. Dar unele din aceste acte rămîn obscure, adică nu străbat pînă la lumina obiectului axiologic, în timp ce altele ating acest obiect și pătrund la lumina lui. Dacă totuși valoarea pare uneori a orienta dorința, și anume în formele cele mai înalte ale voinței, lucrul se datorește acelei complicații a vieții sufletești care face ca valorile cuprinse

mai întîi prin acte de dorință să fie încorporate apoi sferei de motive a individului, în forma unor principii generale ale acțiunii raționale.

2. EXCENTRICITATEA VALORILOR

Primul caracter al valorilor este *excentricitatea* lor. Înțelegem prin excentricitate acea însușire a unora din obiectele conștiinței de a fi cuprinse de actele lor corelative sub forma unor structuri exterioare conștiinței însăși. Axiologia vorbește uneori, în același înțeles, despre *obiectivitatea valorilor*, dar cum acest termen poate fi întrebuințat pentru a denumi însușirea cea mai generală a tuturor obiectelor, adică însușirea lor de a fi obiecte, preferăm termenul mai special de excentricitate. Excentrice nu sînt numai valorile, dar și imaginile și abstracțiunile. Cine cuprinde, prin acte de reprezentare adecvate, imaginea unei păduri, a unei case, a unui copac, și le reprezintă ca pe niște lucruri aparținînd unei regiuni situate în afară de sfera propriei lui organizări sufletești. Desigur, aci ar putea interveni distincțiile fenomenologiei, pentru a ne face atenți că imaginea este un fenomen al conștiinței și numai „obiectul intențional“ al acesteia, adică o anumită pădure pe care o „înțeleg“ prin imaginea mea, pădurea de la Băneasa sau Comana, aparține sferei externe. Distincția aceasta este însă un rezultat al analizei, nu o dată imediată a conștiinței. Nimeni nu-și reprezintă o imagine cu sentimentul că ea este un simplu fenomen al conștiinței. Imaginile sînt reprezentate în spațiu, ca niște existențe spațiale și, prin urmare, în lumea externă. Tot astfel, acela care, prin acte adecvate ale gîndirii, cuprinde noțiunea generală de animal sau plantă, asemănarea sau deosebirea dintre anumite lucruri, raportul statistic dintre bunurile posedate de un grup social și numărul nașterilor petrecute în interiorul lui, legea presiunii lichidelor și aceea a căderii corpurilor etc., le gîndește ca pe niște structuri, relații sau procese existînd sau funcționînd în afară de conștiința gînditoare. Analiza poate ajunge la concluzia că noțiunile sînt produsul unor elaborări mintale, că asemănarea sau deosebirea sînt numai rezultatele considerării lucrurilor din anumite puncte de vedere, că raporturile statistice sau legile mecanice nu sînt altceva decît efectele chipului în care cineva unifică impresiile sau cunoștințele sale despre anumite lucruri. Dar toate aceste constatări, țintind să situeze noțiunile sau raporturile și legile abstracte în interiorul conștiinței subiective și să anuleze, astfel, caracterul excentricităților lor, sînt niște concluzii ale analizei, nu niște date imediate ale gîndirii, adică ale actelor prin care conștiința cuprinde obiectele respective. Dacă ne constrîngem să considerăm numai aceste date imediate, fără să le interpretăm, fără să facem vreo ipoteză cu privire la modul în care ele au apărut în conștiință, atunci animalul, asemănarea lucrurilor sau legea căderii corpurilor ne apar, prin ființa și acțiunea lor, în afară de sfera conștiinței proprii. Nimeni nu gîndește noțiunea abstractă și nici raporturile statistice sau funcționale dintre lucruri cu sentimentul că ele sînt niște produse subiective. Actul de gîndire care le cuprinde le postulează, în același timp, ca pe niște cadre obiective, în cazul noțiunilor, ca pe niște raporturi reale între lucruri exterioare, în celelalte cazuri. Excentricitatea imaginilor și abstracțiunilor este o dată imediată, un caracter al acestor obiecte ale conștiinței, tot astfel cum *concentricitatea* afectelor, adică însușirea lor de a fi resimțite ca niște stări ale eului, este tot o dată imediată a conștiinței. Ba chiar excentricitatea imaginilor și abstracțiunilor apare într-o mai vie lumină atunci cînd o comparăm cu concentricitatea afectelor, adică cu acel caracter al plăcerii și durerii, al mîniei, fricii sau voluptății de a fi localizate în interiorul organizației noastre psihice, ca niște afecțiuni ale eului propriu.

Excentricitatea valorilor este o dată imediată a conștiinței, deopotrivă cu excentricitatea imaginilor și abstracțiunilor. Adevărul, frumosul și binele, sau valorile mai particulare: tragicul, sublimul și grațiosul, austeritatea, modestia și caritatea sînt cuprinse de conștiință ca niște obiecte care ne depășesc. Indiferent care ar putea fi modul producerii lor în conștiință, în momentul în care actele lor corelative le cuprind, ele sînt cuprinse ca niște obiecte excentrice. Pentru buna cunoaștere și caracterizare a valorilor, se cuvine a le descrie după datele lor imediate, nu în lumina ipotezelor cu privire la producerea lor. Iar după datele lor imediate, valorile sînt excentrice. Concentrice nu sînt decît afectele în legătură cu ele, frica și mila pe care ni le inspiră soarta eroului tragic, teama și admirația pe care le încercăm în fața aspectelor sublime ale naturii, sentimentul de libertate și ușurință cu

care întovărăşim contemplarea unor mişcări graţioase, stima cu care întîmpinăm austeritatea şi modestia, iubirea cu care răspundem carităţii. Toate aceste afecte, ca afecte, nu pot fi înregistrate decît cu însuşirea concentricităţii, ca nişte modificări ale eului, în vreme ce valorile care le provoacă sînt localizate de conştiinţă în afară de sfera acestui eu. Adevărul, binele şi frumosul sînt cuprinse, desigur, de actele deziderative ale conştiinţei, dar în momentul în care le cuprinde, conştiinţa le recunoaşte o fiinţă independentă de a ei. Pe această dată imediată se dezvoltă sentimentul trăiniciei şi autorităţii valorilor.

3. VALORI ŞI CONCEPTE (SOLIDARITATE ŞI IZOLARE)

Valorile şi conceptele sînt deopotrivă excentrice, dar ele sînt excentrice în alt fel. Pentru buna caracterizare a valorilor este necesar să definim mai de aproape excentricitatea lor proprie, cu atît mai mult cu cît, prin alternarea actelor de conştiinţă, valorile pot fi cuprinse în forma unor concepte de valori, creînd astfel posibilitatea unei confuzii. Vom spune deci că valorile, ca obiecte ale dorinţei, sînt cuprinse de conştiinţă ca nişte obiecte care o depăşesc, fără ca legăturile care o unesc cu conştiinţa să fie retezate ; în timp ce conceptele, excentrice şi ele, sînt cuprinse ca nişte obiecte izolate de conştiinţă. Putem, în adevăr, concepe două lucruri exterioare unul altuia, dar care sînt sau nu sînt unite între ele. Două localităţi situate la o anumită distanţă, aflîndu-se, prin urmare, în relaţie de excentricitate, pot fi unite sau pot să nu fie unite printr-un drum. În primul caz spun că cele două localităţi sînt *solidare* prin drumul care le uneşte, pe cînd, în al doilea caz spun că localităţile sînt *izolate.* Primul caz este, faţă de conştiinţa aprehensivă, cazul valorilor ; cel de-al doilea este cazul conceptelor. Valorile sînt deci cuprinse ca excentrice faţă de conştiinţă, dar solidare cu ea ; pe cînd conceptele sînt, în raport cu conştiinţa care le cuprinde, excentrice şi izolate. Situaţia aceasta este uneori exprimată sub forma afirmaţiei că lumea abstracţiunilor este indiferentă, în vreme ce lumea valorilor nu este indiferentă. Conştiinţa se mişcă în lumea solidară a valorilor, agitată de palpitaţia continuă a dorinţei ; ea se mişcă în lumea conceptelor ca într-un mediu indiferent, adică fără nici o tresărire a dorinţei.

Dacă totuşi, în conştiinţa savantului care cercetează, abstracţiunea încetează de a fi un obiect indiferent, faptul se datoreşte împrejurării că, în cazul acesta, prin actul adecvat al dorinţei, conştiinţa cuprinde valoarea conexată şi coadaptată cu abstracţiunea. Căci există valori coadaptate cu abstracţiunea, şi existenţei acestora li se datoreşte caracterul deziderativ, axiologic, al muncii ştiinţifice. Tot astfel, există abstracţiuni coadaptate cu valoarea, ca acele pe care le-am recunoscut ca fiind subiectele sau predicatele judecăţilor de valoare, pe care conştiinţa le cuprinde prin acte de gîndire şi, prin urmare, în indiferenţă, ca pe nişte obiecte excentrice şi izolate faţă de conştiinţă. Acesta este cazul ideii de adevăr, bine sau frumos, pe care se cuvine deci a le distinge de valorile propriu-zise ale adevărului, binelui sau frumosului, cuprinse ca nişte obiecte solidare cu cunoştinţa prin actele dorinţei.

4. GENERALITATEA VALORILOR

Al doilea caracter al valorilor, pe care urmează a-l stabili, este *generalitatea* lor. Folosind metoda întrebuinţată şi mai înainte, să comparăm valorile cu imaginile, abstracţiunile şi afectele. În lumina acestei comparaţii, ni se arată că nu numai valorile, dar şi abstracţiunile sînt *generale*, în timp ce imaginile şi afectele sînt *individuale.* Abstracţiunile (noţiuni, legi etc.) sînt generale, pentru că ele se referă la o multiplicitate omogenă şi totală de cazuri concrete. De pildă, cine gîndeşte noţiunea de animal, cuprinde implicit şi virtual multiplicitatea animalelor particulare (cîini, cai, lei etc.), adică grupa omogenă a organismelor înzestrate cu motilitate spontană, şi anume totalitatea acesteia. Tot astfel, acela care gîndeşte legea căderii corpurilor cuprinde, implicit şi virtual, raportul dintre masa corpurilor şi viteza căderii lor în toate cazurile corpurilor căzătoare. Toate corpurile cad în acelaşi fel, şi anume, în felul precizat de legea amintită. Abstracţiunile sînt deci generale, pentru că ele subsumează totalitatea unei multiplicităţi omogene. Dimpotrivă, imaginea unei păduri se referă la o singură pădure, la o pădure anumită. Pot gîndi

pădurea ca un concept general, dar dacă mi-o reprezint ca o imagine, ea este dată în conştiinţă ca un obiect unic. Evident, aceeaşi pădure poate provoca, într-o multiplicitate de minţi sau chiar în una şi aceeaşi minte, o multiplicitate de imagini, dar acestea nu sînt subsumabile sub o imagine generală. Fiecare din aceste imagini rămîne unică şi neînsumabilă cu celelalte. Aşa-numitele *imagini generice*, despre care vorbea Th. Ribot, acele reprezentări evanescente, sărăcite în datele lor sensibile şi care însoţesc uneori gîndirea noţiunilor abstracte, sînt obiecte intermediare între abstracţiune şi imagine, nu imagini propriu-zise. În înţelesul deplin al cuvîntului, imaginile rămîn neînsumabile, deşi o multiplicitate indefinită de oameni poate resimţi plăcerea şi durerea, mînia, spaima, admiraţia etc. Dar afectele, ca obiecte concentrice ale conştiinţei, fiind raportate la eul propriu, fiind resimţite ca modificări ale eului individual, lipseşte posibilitatea comparaţiei lor cu afectele altor euri, astfel încît să putem spune dacă mînia sau admiraţia pe care o resimt eu seamănă sau nu cu mînia sau admiraţia resimţite de alte individualităţi.

Sînt oare valorile *generale* (ca abstracţiunile) sau *individuale* (ca imaginile şi afectele) ? Desigur, valorile fiind obiectele unor dorinţe, conştiinţa nu va putea cuprinde decît acele valori care sînt corelative cu dorinţele sale. Şi cum dorinţele individului sînt legate, precum am văzut, de instinctele lui, de acele generale ale speţei noastre, dar şi de acele mai individuale, rezultate din încrucişarea eredităţilor lui, urmează că orice om va cuprinde un număr limitat de valori. Dar limitarea valorilor cuprinse de cineva nu spune nimic cît priveşte generalitatea fiecărei valori în parte. O valoare nu este dată decît pentru o dorinţă, fie ea oricît de individuală, dar în momentul în care o cuprinde, conştiinţa postulează în valoare obiectul posibil al unei multiplicităţi de dorinţe identice, a totalităţii dorinţelor identice. Ceea ce mi se arată mie ca bun sau frumos poate apărea la fel oricărui exemplar uman ; este nevoie numai ca dorinţa corelativă să se trezească. Nimeni nu afirmă în valorile pe care le cuprinde obiectul unic al unei dorinţe care nu poate fi împărtăşită cu nimeni. Nu sîntem niciodată cu totul solitari în actele noastre valorificatoare. În zarea oricărei valori se lămureşte putinţa unei solidarizări umane. Acela care îşi reprezintă o imagine ştie că obiectul re-

prezentării sale este unic pe lume. Acela care resimţind un afect se închide în el însuşi, nici nu reflectează la coincidenţa posibilă a afectelor lui cu acele ale altuia. Acela însă care cuprinde o valoare, o cuprinde neapărat ca generală sau nu o cuprinde deloc. Nu există valoare economică utilă unui singur individ, nici valoare estetică pentru un singur contemplator de artă, nici valoare etică pe care s-o preţuiască o singură conştiinţă umană. A corelaţiona o valoare cu o singură dorinţă posibilă înseamnă a nega în aceasta tocmai caracterul ei de valoare. Ce ar fi oare un aspect de frumuseţe pe care să-l preţuieşti numai tu ? Ce ar fi o faptă morală a cărei nobleţe sau puritate să-ţi apară numai ţie ? O valoare corelaţionată cu o singură dorinţă pe lume este ceva cu neputinţă de închipuit. Oamenii coincid, nu se despart, prin valorile pe care le afirmă. Singurul lucru pe care îl poate adăuga cineva în această privinţă este că conştiinţa sa axiologică nu are un unghi destul de larg pentru a cuprinde şi valori care altora li s-au revelat, dar nu că valorile la care el a ajuns nu pot fi cuprinse şi de altcineva. Generalitatea este astfel dată prin însuşi actul de aprehensiune al valorilor.

5. GENERALITATEA CONCEPTELOR ŞI GENERALITATEA VALORILOR

Valorile sînt generale, ca şi conceptele, dar ele sînt generale într-altfel. Conceptele sînt generale prin raport cu lucrurile particulare pe care le subsumează. Valorile sînt generale prin raport cu conştiinţele care, prin actele lor deziderative, le cuprind. Există concepte generale pentru că există lucruri însumabile. Există valori generale pentru că pot exista acte deziderative identice. Între *însumare* şi *identificare* se precizează deosebirea dintre generalitatea conceptelor şi aceea a valorilor. Lucrurile particulare nu trebuiesc să fie total identice pentru a putea fi subsumate sub un concept general. Este necesar numai ca lucrurile particulare să aibă anumite caractere comune, alături de caracterele lor diferenţiale, pentru ca prin cele dintîi ele să poată fi subsumate sub conceptele lor generale. Cine cuprinde un concept cuprinde, implicit şi virtual, din lucrurile particulare numai unele din însuşirile lor, şi anume pe cele însumabile. Gîndirea, în cuprinderea concepte-

telor, procedează, aşadar, discriminativ. În cuprinderea valorilor, ca nişte obiecte înzestrate cu însuşirea generalităţii, conştiinţa nu discriminează însă între ceea ce ar putea fi diferenţial şi neînsumabil în valori şi ceea ce este în ele identic şi însumabil. Generalitatea valorilor nu presupune deci multiplicitatea unor lucruri parţial deosebite şi parţial asemănătoare, ci multiplicitatea unor acte de dorinţă în întregime identice. În perspectiva conceptelor se desemnează, aşadar, lucrurile particulare însumabile ; în perspectiva valorilor se lămuresc conştiinţele coincidente prin actele lor de dorinţă.

Deosebirea dintre generalitatea conceptelor şi aceea a valorilor este o împrejurare plină de consecinţe. Faptul că generalitatea conceptelor presupune lucrurile particulare însumabile, explică de ce conceptele pot avea un grad mai mic sau mai mare de generalitate. Generalitatea conceptelor poate fi stabilită la un nivel sau altul de număr şi frecvenţă a însuşirilor însumabile. După cum gîndirea cuprinde, în conceptele sale, un număr mai mare sau mai mic şi mai frecvent sau mai puţin frecvent de însuşiri însumabile, gradul generalităţii valorilor este deosebit. Generalitatea conceptelor este mai întinsă cînd numărul însuşirilor însumabile este mai mic şi frecvenţa acestor însuşiri este mai mare ; generalitatea este mai restrînsă cînd numărul însuşirilor însumabile este mai mare şi frecvenţa lor mai rară. Generalitatea conceptelor fiind graduală, conceptele pot fi subordonate unele altora. Există concepte-genuri şi concepte-speţe. Conceptele pot fi introduse într-un sistem clasificatoriu, după gradul generalităţii lor. Generalitatea valorilor, presupunînd identitatea actelor de dorinţă care le cuprinde, nu cunoaşte însă grade. Nu există valori mai generale sau mai puţin generale. Toate valorile sînt deopotrivă de generale, pentru că, dacă actele de dorinţă corelative sînt date, orice conştiinţă poate să cuprindă orice valoare. Generalitatea valorilor nefiind graduală, valorile nu pot fi subordonate unele altora ; ele nu sînt clasificabile după întinderea sferei şi bogăţia conţinutului lor. Fiecare valoare reprezintă astfel o clasă fără articulaţii şi trepte interioare ; o clasă fără speţe sau o speţă cu un singur individ. Sistematizarea valorilor, pe care o vom încerca mai departe, va fi obţinută din alte puncte de vedere decît acela al gradului lor de generalitate.

Pentru punctul de vedere al psihologului axiologic, nu există decît valori individuale. Fiind obiecte ale dorinţei, se spune, valorile nu există decît pentru conştiinţa care le doreşte şi în unicul moment al dorinţei sau posesiunii lor. Cine vorbeşte despre generalitatea valorilor înseamnă că încetează a le dori, pentru a le judeca în întinderea sau valabilitatea lor. N-am putea deci afirma ceva despre valabilitatea valorilor decît încetînd a le dori, adică încetînd de a le cuprinde ca valori propriu-zise. Aşa-numita „generalitate" a valorilor ar fi produsul unei valorificări seculare, care le răpeşte caracterul lucrurilor cu adevărat rîvnite, acea *solidaritate* a lor cu conştiinţa, în care am recunoscut şi noi una din trăsăturile esenţiale ale valorilor (II, 3). Generale cu adevărat n-ar fi decît pseudovalorile, umbra lor superficială, inconsistentă şi convenţională. Consecinţele unui asemenea mod de a vedea sînt dintre cele mai însemnate pentru întreaga axiologie. Căci dacă valabilitatea valorilor s-ar restrînge la unicul moment de fulgerare a dorinţei, atunci nu s-ar mai putea vorbi despre nici un fel de cultură omenească, adică despre nici un sistem de valori mijlocind între spirite şi menţinînd, deasupra lor, permanenţa cîştigurilor obţinute de actele deziderative ale conştiinţei umane. Adevărurile metafizicii aristotelice sau frumuseţea dramelor lui Shakespeare ar fi nişte simple convenţii, garantate cel mult de fulgerarea dorinţelor care le-a cuprins din cînd în cînd, dar lipsite de orice realitate axiologică pentru generalitatea conştiinţelor.

Faţă de acest mod de a raţiona, cu atîtea aparenţe de dreptate, observaţia axiologică are de pus în lumină următoarele împrejurări. Mai întîi, nu este adevărat că afirmaţia despre valabilitatea generală a valorilor ar fi produsul unui act secundar de valorificare. Nu este adevărat că la actul de cuprindere a valorilor trebuie să adăugăm pe acela de măsurare a valabilităţii lor, pentru a putea vorbi despre generalitatea valorilor. Nu este adevărat că, într-un moment, conştiinţa cuprinde valorile şi că, într-un alt moment, conştiinţa cuprinde generalitatea lor. Pentru punctul de vedere al observaţiei conştiinţei, actul de măsurare a valabilităţii valorilor este nu numai solidar cu actul de cuprindere a valorilor, dar este chiar implicat în aceasta din urmă. A cuprinde o valoare

înseamnă a o cuprinde ca generală. Tot astfel, a cuprinde o imagine înseamnă a o cuprinde ca individuală. După cum în ordinea imaginilor nu este cu putință a distinge două acte, dintre care unul ne-ar da imaginea şi celălalt unicitatea ei, tot astfel nu este mai posibil a spune că printr-un act cuprind valoarea şi printr-un altul, ulterior şi mai mult sau mai puţin îndepărtat, generalitatea ei. Cine descoperă o valoare o cuprinde neapărat nu numai ca un obiect actual al dorinţei sale, dar şi ca obiectul virtual al tuturor dorinţelor de acelaşi fel. Nimeni, apreciind utilitatea sau frumuseţea unor lucruri, adică cuprinzînd în nişte bunuri valoarea lor economică sau estetică, n-are conştiinţa că acele lucruri sînt bune sau frumoase numai pentru el. Dimpotrivă, oricine cuprinde o valoare afirmă în ea obiectul posibil al tuturor conştiinţelor deziderative, instrumentate în acelaşi fel cu ale lui. De aci nevoia obştească, aşa de bine cunoscută de orice observator al conştiinţei, de a revela valorile cuprinse de noi şi acelora care nu le-au cuprins încă, de a le propaga şi chiar de a le impune.

În al doilea rînd, nu este adevărat că actul prin care afirm valabilitatea generală a valorilor ar distruge legătura de solidaritate a valorilor cu conştiinţa, le-ar izola de conştiinţă, le-ar trece în rîndul unor palide şi reci convenţii generale. Nouă ni se pare că tocmai afirmaţia contrarie ar fi mai îndreptăţită. Nouă ni se pare că tocmai afirmînd individualitatea valorilor subţiez şi slăbesc stratul lor de aderenţă cu conştiinţa. Căci dacă uneori am impresia că unele din valorile către care aspir ar fi strict individuale, lucrul provine din faptul că dorinţele respective nu urcă din profunzimile organizaţiei noastre, ci din regiuni cu totul superficiale ale ei. Numai acele ţinte ale dorinţei noastre pe care nu le putem numi cu toată îndreptăţirea valori, cum ar fi agrementul unui aliment rar, al unui exerciţiu fizic sau al unui joc de societate, le cuprind ca pe obiectele unor dorinţe individuale. Numai pe acestea nu doresc nici să le impun, nici să le ştiu recunoscute de obştea omenească. Dorinţele corelative cu aceste bunuri atît de modeste pot să nu fie împărtăşite decît de o sferă omenească foarte limitată sau pot chiar să nu fie împărtăşite de nimeni în afară de mine. Dar regiunea lor de atingere cu conştiinţa este, în acelaşi timp, foarte mărginită şi foarte puţin adîncă. Dimpotrivă, atunci cînd, prin actul care le cuprinde, stabilesc şi generalitatea adevăratelor valori, afirm că dorinţa corelativă urcă din straturile fundamentale ale fiinţei omeneşti, din acelea prin care toţi oamenii coincid. Generalitatea valorilor, dată prin însuşi actul aprehendării lor, este, aşadar, o expresie a adîncimii şi trăiniciei lor.

7. VOLUMUL VALORILOR

În principiu, toate valorile sînt generale, pentru că fiecare din ele fiind corelative cu o anumită dorinţă, toate pot fi cuprinse de către actele de dorinţă de acelaşi fel. În fapt, valorile pe care o conştiinţă le cuprinde sînt corelative cu dorinţe permanente sau intermitente, mai mult sau mai puţin rare, mai mult sau mai puţin reprezentate în conştiinţa proprie, în aceea a unui grup social sau a unei epoci de cultură. Vorbim în cazul acesta de *volumul* mai mare sau mai mic al valorilor. În cadrul generalităţii *de drept* a tuturor valorilor se înscrie astfel volumul *de fapt* al fiecărei valori în parte. Generalitatea valorilor exprimă, aşadar, raportul logic-teoretic dintre dorinţe şi obiectele lor. Volumul valorilor exprimă raportul psihologic dintre constituţia empirică a conştiinţei deziderative şi obiectele ei. Între generalitatea şi volumul relativ al fiecărei valori nu este nici o contradicţie, deoarece conştiinţa poate foarte bine să recunoască în aceeaşi valoare obiectul general al tuturor dorinţelor de acelaşi fel, dar şi obiectul unor acte deziderative funcţionînd, în acord cu structura empirică a conştiinţei, în chip mai mult sau mai puţin statornic, cu o frecvenţă mai mică sau mai mare. Un exemplu: frumuseţea este, ca toate valorile, o valoare generală, pentru că ea poate fi cuprinsă de toate actele deziderative estetice. Totuşi, în anumite conştiinţe individuale sau în conştiinţa anumitor epoci, valoarea frumuseţii poate avea un volum mai mare sau mai mic, după cum actele deziderative respective se produc mai des sau mai rar. Sînt oameni şi culturi în care dorinţa estetică este permanentă: volumul valorii estetice este la aceştia foarte mare. Există însă oameni şi culturi dominate de alte apetenţe ale sufletului, de aceea economică sau ştiinţifică, şi în care trebuinţa estetică este mai palidă şi mai

rară : în aceste cazuri volumul valorii estetice se comprimă, se micşorează. În Renaştere, volumul valorii estetice a fost — pare-se — foarte mare. În comparaţie cu Renaşterea, se poate spune că volumul valorii estetice a suferit în veacul al XIX-lea o evidentă comprimare. Valul de urîţenie pe care l-au constatat şi l-au deplîns toţi criticii culturii în ultimul veac este o consecinţă a comprimării de volum pe care a suportat-o valoarea estetică în această epocă. Dimpotrivă, cultura ştiinţifică şi confortul general au crescut în răstimpul ultimului secol, ca o consecinţă a aspiraţiei mai vii şi mai frecvente către valorile teoretice şi economice, adică a creşterii volumului acestor valori. Variaţiile de volum ale valorilor pot fi urmărite şi înlăuntrul conştiinţelor individuale. Există oameni pentru care valoarea economică are volumul cel mai mare, „banausii" antichităţii sau omul modern cu mentalitate cantitativă, pentru care orice lucru pe lume se măsoară după preţul lui şi fiecare gînd îi este consacrat producerii sau acumulării de bogăţii. Există, fireşte, şi oameni la care volumul valorii economice diminuează odată cu creşterea de volum a altor valori, fiinţe dezinteresate, cărora viaţa trăită în sărăcie le permite să se consacre creaţiunii de artă sau cercetării ştiinţifice. Variaţiile de volum ale valorilor nu ating însă generalitatea lor, deoarece, chiar cuprinzîndu-le intermitent sau rar, conştiinţa deziderativă afirmă în ele obiectul virtual al tuturor actelor de acelaşi fel. Din constatarea denivelării sau nepotrivirii empirice dintre volumul relativ al valorilor şi generalitatea lor principială rezultă o gamă variată de sentimente axiologice. Căci putem accepta această denivelare cu sentimentul împăcat al fatalităţii limitelor noastre sau putem aspira cu nelinişte să extindem volumul anumitor valori în noi. De asemeni, putem să trăim sentimentul de plenitudine al extinderii volumului tuturor valorilor sau al unui mare număr dintre ele pînă la limita generalităţii lor. Terenţiu a fixat acest sentiment într-una din comediile sale (*Heautontimorumenos*, I, 1) : *Homo sum ; humani nihil a me alienum puto*. Naturile robuste şi comprehensive care, printr-o largă integrare a dorinţelor umane, trăiesc acest sentiment fericitor sînt acelea care au realizat maximum de umanitate în ele.

8. POLARITATEA VALORILOR

Valorile fiind obiectele dorinţei, se înţelege că obiectele repulsiei vor fi nonvalorile. După cum dorinţa cuprinde valorile, repulsia cuprinde nonvalorile. Valorile aparţin, aşadar, unui sistem polar, înlăuntrul căruia nonvalorile sînt paralele şi corelative cu ele. Valorile nu sînt singurele obiecte polare ale conştiinţei. Abstracţiunile, întrucît sînt rezultatele unor acte de judecată afirmative sau negative, sînt şi ele polare. Există, de pildă, abstracţiuni afirmative (substanţă, accident, determinism etc.), formate prin afirmarea unui predicat despre un subiect. Există şi abstracţiuni negative (absenţă, inerţie, amorfism, imoralitate şi toate noţiunile formate prin *a* sau *i* privativ), obţinute prin negarea unui predicat cu privire la un subiect. De asemeni, afectele sînt şi ele polare, întrucît toate îşi primesc una din determinările lor din faptul că aparţin unuia sau altuia dintre polii sensibilităţii. Orice afect este plăcut sau dureros. Întocmai ca abstracţiunile şi afectele, valorile sînt şi ele polare. Adevărul, binele şi frumosul sînt corelative cu eroarea, răul şi urîtul, utilitatea cu inutilul, vitejia cu laşitatea, austeritatea cu destrăbălarea, modestia cu îngîmfarea, nobleţea cu vulgaritatea, blîndeţea cu cruzimea, cumpătarea cu intemperanţa, iubirea cu ura ş.a.m.d. Toţi factorii secundari ai acestor perechi de termeni contrazic termenii primari amintiţi, în interiorul aceleiaşi sfere, încît o afinitate adîncă îi leagă şi-i condiţionează reciproc. Există, în adevăr, eroarea, răul şi urîtul, numai pentru că există un adevăr, un bine şi un frumos. O lume fără valori ar fi o lume lipsită de nonvalori. Conştiinţa plăteşte un preţ cumplit pentru că a descoperit valorile. Numai pentru că aspiraţia noastră morală a descoperit vitejia, nobleţea şi cumpătarea, repulsia noastră înregistrează laşitatea, vulgaritatea şi intemperanţa. Pe de altă parte, cine doreşte nu numai să cuprindă, dar să şi realizeze valorile, trebuie să le apere împotriva nonvalorilor cu care ele se leagă. Lucrarea de aflare a adevărului trebuie desfăşurată împotriva erorii posibile sau actuale, împotriva prejudecăţii care o acoperă şi o ascunde. Desăvîrşirea internă prin nobleţe, cumpătare şi iubire este o luptă cîştigată asupra vulgarităţii, lăcomiei şi urii. Mai mult decît atît : repulsia conţine în sine implicaţia dorinţei. Cine cuprinde într-o faptă sau un caracter răutatea sau josnicia, îndreaptă, în acelaşi

timp, actele conștiinței sale către bunătatea sau înălțimea de suflet, dorite cu atît mai mult cu cît în momentul și în cazurile acelea ne lipsesc. A cuprinde, prin repulsie, o inferioritate intelectuală, estetică sau morală, înseamnă a afirma, prin dorință, valoarea superiorităților corelative. Conștiința axiologică se mișcă astfel într-un univers bipolar și într-un circuit continuu înlăuntrul lui.

9. GRADUALITATEA VALORILOR

Alt caracter al valorilor este *gradualitatea* lor. Valorile sînt cuprinse, prin actele deziderative ale conștiinței, pe una sau alta din treptele unei ierarhii. Există valori mai mult sau mai puțin importante. Această constatare este menită însă și ea să se izbească de obiecțiile unui anumit psihologism. Căci dacă valoarea este obiectul unei dorințe, ea ar fi, în momentul cuprinderii ei, valoarea cea mai importantă. Pentru un om rătăcit în pustie și cumplit chinuit de sete, apa posedă valoarea cea mai însemnată. Pe de altă parte, întrucît valoarea nu există decît în corelație cu o dorință și cum conștiința nu poate fi stăpînită, în același moment, decît de o dorință unică, lipsește posibilitatea acelei comparații între valori care să conducă la atribuirea fiecăreia din ele unei alte trepte a ierarhiei axiologice. Cum vom putea deci spune dacă valoarea morală este superioară sau inferioară valorii economice? Pentru a ne putea decide în această problemă ar trebui ca actele de dorință respective să coexiste în conștiință. Cîmpul conștiinței este însă limitat și dorințele noastre sînt exclusiviste, încît prezența tiranică a uneia din ele îndepărtează pe oricare alta, anulînd putința comparației dintre obiectele lor corelative. Iată de ce oricare dintre valori ar trebui să aibă o însemnătate maximă și, în tot cazul, incomparabilă, în momentul în care conștiința o cuprinde.

Cine raționează așa confundă însă, mai întîi, între *gradualitatea* valorilor și *intensitatea* afectelor care însoțesc actele cuprinderii lor. Este, în adevăr, evident, că însetatul dorește apa cu cea mai mare intensitate a sentimentelor sale momentane. Sentimentul de așteptare al apei mult rîvnite sau al posesiunii ei în sfîrșit asigurate înlătură din conștiința omului gata să se sfîrșească de sete oricare alt sentiment. Intensitatea afectelor nu trebuie însă confundată cu gradualitatea valorilor. Între una și alta există deosebirea dintre două sisteme eterogene de estimație. Intensitatea este obiectul unei estimații *cantitative*; gradualitatea este obiectul unei estimații *calitative*. Nu este deci just a decide asupra importanței unei valori referindu-ne la intensitatea sentimentelor care le însoțesc. Comparația dintre valori trebuie instituită în planul calitativ, adică după alte criterii decît acela al intensității sentimentelor întovărășitoare.

Este însă posibilă o astfel de comparație? Îngustimea cîmpului conștiinței ar părea că se opune. Ideea îngustimii conștiinței este una din acele care trebuie privită cu mai multe rezerve. Căci dacă conștiința n-ar îngădui decît pătrunderea succesivă a obiectelor ei în cîmpul său limitat, atunci nu numai comparația dintre valori ar fi imposibilă, dar orice comparație, purtînd asupra oricăror obiecte. Nimeni n-ar putea spune atunci dacă un lucru de zece grame este mai ușor decît unul de un kilogram, nici dacă verdele este altă culoare decît roșul, nici dacă octogonul are alt contur decît patrulaterul. Faptul însă că putem să ne decidem asupra deosebirii de greutate, culoare și configurație a tuturor acestor obiecte dovedește că actul comparației lor nu este exclus. Tot astfel conștiința are posibilitatea să compare între ele și valorile, pentru a hotărî caracterul deosebitor și rangul relativ al fiecăreia din ele. Ba chiar, dacă lucrul n-ar fi cu putință, imposibilitatea n-ar porni din firea valorilor, ci din limitarea noastră. Fiecare dintre valori ni s-ar părea drept cea mai însemnată în momentul cuprinderii ei, nu pentru că ele însele ar fi rebele oricărei estimații, nu pentru că ele ar alcătui un conglomerat amorf, ci numai pentru că ne-ar lipsi nouă putința comparării și ordonării lor. Analogiile de mai sus ne spun însă că comparația valorilor este posibilă, și succesul practic al sistematizării și ierarhizării lor, în cele două capitole următoare, va constitui o nouă dovadă în același sens.

Dealtfel, comparația valorilor în vederea ierarhizării lor este o lucrare teoretică menită să întemeieze în chip rațional ordinea și rangul lor respectiv, care sînt date pentru conștiință prin însuși actul cuprinderii lor. Rangul valorilor este pentru conștiință un aspect spontan, nu unul produs prin mijlocirea comparației dintre ele. Nu este deloc nevoie ca spiritul să treacă de la o valoare la alta și să le cîntărească

pe rînd, pentru a decide apoi care dintre ele este superioară celeilalte. Rangul relativ al unei valori este dat pentru conştiinţă prin însuşi actul care le cuprinde. Cine cuprinde, de pildă, valoarea morală o cuprinde, în acelaşi timp, ca pe o valoare mai înaltă a spiritului. Cine cuprinde valorile vitale sau economice le cuprinde ca pe nişte valori mai puţin înalte. Acela care, printre valorile morale, cuprinde pe rînd modestia, bunătatea sau sacrificiul de sine, le cuprinde cu conştiinţa exactă a rangului lor respectiv, în aşa fel încît cuprinderea succesivă a valorilor amintite este pentru el o ascensiune, înainte de instituirea oricărei comparaţii dintre ele. Faptul că valorile conţin în ele însele rangul lor, ca una din aşa-zisele lor calităţi primare, ne explică de ce, în relaţie cu o persoană anumită, adică cu un sistem organic de valori, avem impresia de a ne găsi într-o sferă axiologică mai joasă sau mai înaltă, indiferent dacă persoana respectivă a fost supusă sau nu unei comparaţii menite să fixeze treapta ei în ierarhia valorilor. Contemporanii lui Eminescu trăiau impresia superiorităţii lui intelectuale şi morale în afară de orice sistem de referinţe şi comparaţii. Impresia înălţimii spirituale a unui individ, a mediocrităţii sau josniciei lui, nu este astfel un produs intelectual, ci o *dată.* Tot astfel pentru fiecare valoare izolată. Dealtfel, nu numai că rangul unei valori nu este determinat de comparaţia ei cu altele, ci această comparaţie, acolo unde este practicată, se călăuzeşte după gradualitatea implicită a valorilor. Comparaţia valorilor nu este cu putinţă decît pentru că valorile au un rang ; nu dimpotrivă. [1]

10. SEMNIFICAŢIA VALORILOR

Înţelegem prin *semnificaţia* valorilor acel caracter al lor care rezultă din faptul corelaţiei cu un anumit tip de dorinţă. Conştiinţa nu cunoaşte decît ca un obiect al gîndirii valoarea în genere, conceptul valorii. În realitatea experienţei axiologice nu există însă o valoare în genere, ci totdeauna valori particulare (deşi de o valabilitate generală), adică valori specificate după felul dorinţei care le cuprinde. În domeniul abstract-

[1] Asupra gradualităţii valorilor, cu concluzii asemănătoare, vd. şi M. Scheler. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* 1916.

omogen al valorii, varietatea dorinţelor introduce varietatea valorilor şi semnificaţia fiecăreia în parte. Aceasta nu în sensul că valorile ar fi produse de actele conştiinţei, ci în acela că semnificaţia lor proprie nu se lămureşte decît atunci cînd ele sînt cuprinse de actele lor corelative. O conştiinţă în care n-ar funcţiona decît un singur tip de dorinţe ar rămînea oarbă pentru toate valorile care nu corespund acestuia, sau ar fi condamnată să nu cuprindă imensa varietate a valorilor decît în forme totdeauna inadecvate. Zadarnic ar încerca omul economic, fiinţa exclusiv mişcată de dorinţe economice, să cuprindă semnificaţia frumosului sau binelui. Aceste semnificaţii i s-ar ascunde sau i s-ar destăinui doar în forme neadecvate. Semnificaţiile estetice sau morale nu i se vor revela decît odată cu trezirea dorinţelor corespunzătoare.

Multiplicitatea şi varietatea valorilor este un fapt curent de observaţie. Este însă această multiplicitate haotică ? Sau valorile se pot grupa, după afinităţile lor, în clase mai mult sau mai puţin determinate ? Aceste clase apoi întocmesc oare un sistem închis sau unul în care progresul experienţei poate necontenit introduce categorii noi ? Capitolul următor va încerca să răspundă acestor întrebări.

III. SISTEMUL VALORILOR

A. CRITERIILE GRUPĂRII

1. SUPORTUL VALORILOR

Am văzut (I, 5, 6) că valorile sînt nişte obiecte ale conştiinţei, care pot fi cuprinse de actele de dorinţă independent de conexiunea lor cu anumite lucruri, adică cu acele suporturi concrete ale lor cărora le-am dat numele de *bunuri*. Cu toate acestea, în cuprinderea valorilor este dată şi indicaţia felului de suport concret cu care ele se pot conexa. Nu orice valoare se poate conexa cu orice suport concret. Cînd cuprinde, de pildă, *caritatea*, conştiinţa este pe deplin lămurită că este vorba de valoarea unui caracter sau a unei fapte omeneşti, adică de o valoare *personală*. Cînd cuprindem însă o valoare economică, cum ar fi *comestibilitatea*, nu încape nici o îndoială că avem de-a face cu o valoare conexabilă numai cu lucruri, adică cu o valoare *reală*. Nu există nici o posibilitate de a cuprinde caritatea ca pe valoarea unor lucruri, nici de a aprehenda comestibilitatea ca pe valoarea unor persoane. Cu toate că omul îşi găseşte o parte din hrana lui şi în consumarea unor fiinţe organice, el nu le cuprinde pe acestea ca persoane, ci ca lucruri. Omul cuprinde în animalele comestibile valoarea unor lucruri. În cazul în care omul cuprinde în animalele reputate drept comestibile valoarea unor persoane, el încetează de a mai cuprinde în ele valoarea reală a comestibilităţii. Acesta este cazul asceţilor, care, prin extinderea sferei personale în lume pînă la limita biologicului sau pînă aproape de ea, refuză să folosească drept aliment ceea ce pentru ei nu mai este reflectat ca o valoare reală. Cazul liminar al asceţilor sau al „vegetarienilor“ din vocaţie mistică

pune bine în lumină împrejurarea că în cuprinderea valorilor este dată şi indicaţia genului de suport concret cu care valoarea respectivă este menită să se însoţească.

Suportul valorilor poate fi nu numai real sau personal, dar şi *material* sau *spiritual*. Această nouă distincţie îşi trage importanţa din faptul că, în ciuda generalizărilor curente ale bunului-simţ, valorile reale nu sînt totdeauna materiale, după cum valorile personale nu sînt totdeauna spirituale. Anticipînd asupra caracterizărilor care vor urma, vom spune că valorile vitale, sănătatea, puterea sau prospeţimea fizică, deşi sînt valori personale, adică deşi sînt atribuite totdeauna unor persoane, ele sînt şi valori materiale, întrucît le atribuim persoanelor ca simple organisme biologice materiale. Tot astfel, valorile estetice, deşi le atribuim adeseori unor lucruri, adică unor aspecte ale naturii sau unor opere de artă, ele sînt nişte valori spirituale, deoarece nu le atribuim lucrului material care este natura sau arta, ci aceloraşi lucruri considerate ca imagini spirituale. Frumoasă nu este bucata de pînză din care e făcut tabloul, ci imaginea pe care ea o întruchipează.

În sfîrşit, valoarea se găseşte într-un raport de *aderenţă* sau de *libertate* faţă de lucrurile sau persoanele, materiale sau spirituale, cărora le-o atribuim. Sînt valori pe care nu le putem cuprinde decît conexate cu un singur lucru, cum ar fi, de pildă, valoarea estetică. Aderenţa valorii estetice faţă de suportul său este atît de strînsă, încît orice înlocuire sau o modificare oricît de neînsemnată a acestuia suprimă sau modifică valoarea respectivă. O valoare estetică nu poate fi conexată decît cu un singur suport pe lume. O valoare teoretică poate fi conexată însă cu suporturi felurite. Un adevăr ştiinţific poate fi înfăţişat în mai multe feluri, în cuvinte sau cu mijloacele unei expuneri variate. Spunem, din această pricină, că valorile teoretice sînt *libere* faţă de suportul lor. Felul suportului sau modul conexiunii lui cu valoarea alcătuiesc primul criteriu al sistematizării şi caracterizării valorilor.

2. ÎNLĂNŢUIREA VALORILOR

Valorile se găsesc în conexiune nu numai cu suportul lor, dar şi unele cu altele. O valoare poate ajuta la realizarea

alteia. Spunem, în cazul acesta, că cea dintîi dintre ele este o valoare-*mijloc*, pe cînd cea de-a doua o valoare-*scop*. Așa, de pildă, valorile economice nu sînt decît mijloacele menite să ne facă a atinge anumite scopuri, cum ar fi valorile politice sau estetice. Valoarea economică nu apare ca un scop în sine însuși decît în acele cazuri în care conștiința recoltează neapărat impresia unei deformații, a unei substituții axiologice neîngăduite, a unei cuprinderi inadecvate a valorii respective. În împrejurări normale, dorim valoarea economică numai ca un mijloc menit să ne ofere posibilitatea cuceririi altor valori, cum ar fi puterea politică sau îmbogățirea conținutului de valori teoretice sau estetice ale conștiinței. Aceste exemple ne fac a înțelege că valoarea-mijloc poate fi înlănțuită nu numai cu o singură valoare-scop, ci și cu unele valori care, în raport cu ea, pot fi valori-scopuri, deși în raport cu alte valori mai înalte apar, la rîndul lor, ca simple valori-mijloace. Așa, de pildă, valoarea politică poate fi scopul valorii economice, deși aceeași valoare politică nu este decît mijlocul către alte valori-scopuri, cum ar fi valorile morale. Prin atingerea valorii politice, mijlocită de valoarea economică, cineva poate dori să cucerească înalte valori-scopuri, cum ar fi cultura științifică și teoretică, justiția, sfințenia etc. Faptul că în înlănțuirea lor, anumite valori pot apărea fie ca mijloace-scopuri, fie numai ca scopuri, ne obligă să distingem între valori-scopuri *relative* și *absolute*. După tot ce-am spus mai sus, este evident că valoarea politică este un scop-relativ, deoarece în înlănțuirea valorilor ea apare cînd ca scop, cînd ca mijloc. Valorile teoretice, estetice, morale și religioase sînt însă scopuri absolute, deoarece în cuprinderea lor conștiința nu le postulează niciodată ca mijloace în vederea atingerii unor scopuri mai înalte decît ele. Faptul că valorile-scopuri pot apărea uneori ca valori-mijloace, cum ar fi cazul valorilor teoretice care pot fi cuprinse uneori ca mijloace în vederea atingerii unor valori economice, așa cum se întîmplă în cazul aplicațiilor tehnice ale științei, ne dovedește că, în aceste circumstanțe, valoarea teoretică este cuprinsă în formă inadecvată, și anume ca valoare economică. Aprehendat în forme adecvate, adică drept valoarea teoretică pură, adevărul științific nu este reflectat niciodată ca mijloc în vederea unui scop, ci ca un scop absolut, odihnind în propria lui plenitudine.

Cuprinderea valorilor ca mijloace sau scopuri-absolute nu este un rezultat secundar, un produs al raționamentului relativ la modul înlănțuirilor, ci o dată imediată, implicată în însuși actul de cuprindere al valorilor. Cuprindem valorile ca mijloace sau scopuri în afară de orice raționament și de orice analiză. Nu este deloc necesar să reflectăm la modul înlănțuirii valorilor pentru a ne da seama că adevărul, frumosul, binele sau sacrul sînt scopuri absolute ale conștiinței deziderative, în timp ce utilitățile, vitalitatea sau puterea politică sînt niște simple mijloace. Lucrul se adeverește în acele cazuri în care, sesizînd una din valorile-scopuri, de pildă frumosul sau sacrul, drept simple mijloace în vederea moralizării sau a puterii politice, conștiința înregistrează, în același timp, împrejurarea ca o cuprindere inadecvată a valorilor respective. O asemenea cuprindere inadecvată înregistrează conștiința și atunci cînd sesizează unele valori-mijloace, cum ar fi valoarea economică sau politică, drept valori-scopuri. În actul cuprinderii adecvate, fiecare din aceste valori conține în sine și calitatea lor ireductibilă de scopuri sau de mijloace. Numai valorile-scopuri relative, din pricina caracterului lor nehotărît, adică al posibilității înlănțuirii lor în două direcții, nu ni se relevă în caracterul lor propriu decît în lumina analizei care le precizează locul în seria valorilor.

În afară de înlănțuirea valorilor după relația mijloc-scop, mai există și un alt gen de înlănțuire, pe care este necesar să-l punem, de asemeni, în lumină. Considerate după acest nou mod al înlănțuirii lor, valorile sînt *integrabile*, *neintegrabile* sau *integrative*, adică ele pot fi însumate în structuri axiologice mai cuprinzătoare, pot să se refuze lucrării de însumare sau pot lucra ca factori însumativi. Primul caz este, printre altele, acela al valorilor economice. Al doilea caz este al valorilor estetice. Cel de-al treilea este al valorilor religioase. O valoare integrabilă nu este neapărat și o valoare-mijloc ; ea poate fi o valoare-scop. Astfel, deși valoarea teoretică este o valoare-scop, ea este și o valoare integrabilă, după cum o dovedește progresul științelor, însușirea lor de a-și îmbogăți neîncetat cuprinsul. Adevărurile științei nu sînt, în cuprinderea lor adecvată, mijloacele altor valori ; ele se pot totuși aduna, se pot compune între ele, pentru a obține ade-

văruri mai largi sau sisteme de adevăruri. Deosebirea dintre înlănţuirea valorilor după categoria mijloace-scopuri trebuie limpede distinsă de înlănţuirea lor după categoria integrării.

3. ECOUL VALORILOR

Domeniul valorilor este articulat şi după un alt criteriu, provenit din cele două sensuri posibile ale dorinţelor noastre şi ale ecoului pe care ele îl trezesc în conştiinţă. Se pot dori valori care garantează perseverarea subiectului deziderativ şi altele care-i aduc amplificarea, sporirea forţei şi conţinutului spiritual al conştiinţei. Există deci valori *perseverative* şi *amplificative.* Valorile economice sau politice au, de pildă, un sens hotărît perseverativ ; în timp ce valorile estetice sau teoretice au un sens amplificativ. Valorile economice sau politice sînt dorite pentru rolul pe care îl pot avea în conservarea fiinţei aceluia care le doreşte, individ sau colectivitate. Valorile teoretice, estetice etc. aduc însă aceluia care le rîvneşte o îmbogăţire, întărire, exaltare a conştiinţei lui. Ecoul valorilor în conştiinţă este, de fiecare dată, altul. Nimeni nu se simte sporit lăuntric prin sesizarea valorilor economice şi nici prin aceea a valorilor politice. Atingerea valorilor amplificative se însoţeşte însă cu o conştiinţă instrumentată într-un chip caracteristic, care, după felul valorii, ia forma unei *înălţări, îmbogăţiri, intensificări, purificări* etc. Dacă atingerea valorilor economice sau politice se întovărăşeşte uneori cu conştiinţa unui spor de putere lăuntrică, lucrul se explică prin aceea că, reprezentîndu-şi modul înlănţuirii valorilor, conştiinţa cuprinde, dincolo de valorile economice sau politice, valorile amplificative pe care cele dintîi le pot mijloci. Cuprinse însă în ele însele, şi nu după virtualităţile înlănţuirii lor, nici valoarea economică şi nici valoarea politică nu au un alt sens decît acela de a asigura perseverarea în fiinţă a subiectului deziderativ şi nu se însoţesc cu ecoul propriu valorilor amplificative. Cînd nu ţinem seama de caracterul perseverativ sau amplificativ, dat prin însuşi actul cuprinderii valorilor, atribuind un rol perseverativ unor valori amplificative sau dimpotrivă, înregistrăm situaţia cu conştiinţa unei diformări evidente a valorilor respective. Valorile economice cuprinse, prin acte inadecvate, ca valori amplificative, cunosc o *hipertrofie* neîngăduită ; în vreme ce valorile teoretice, estetice, morale sau religioase, cuprinse ca valori perseverative, cum se întîmplă în anumite axiologii utilitariste, cunosc soarta unei sărăciri a sensului lor, a unei neîngăduite *atrofii.* Hipertrofia sau atrofia valorilor, fapte cruciale ale experienţei axiologice, alcătuiesc ecoul în conştiinţă al unei cuprinderi inadecvate a valorilor, în latura ecoului lor.

B. STRUCTURA VALORILOR

1. IRAŢIONALITATEA ŞI RAŢIONALITATEA VALORILOR (NUCLEU ŞI COORDONATE)

Analiza criteriilor de grupare ale valorilor ne-a arătat că fiecare valoare aparţine unui sistem raţional de coordonate. O valoare poate fi *reală* sau *personală, materială* sau *spirituală, mijloc* sau *scop, integrabilă, neintegrabilă* sau *integrativă, liberă* sau *aderentă* faţă de suportul ei concret, *perseverativă* sau *amplificativă* prin sensul şi ecoul ei în conştiinţa subiectului deziderativ. După cum rezultă şi din tabloul alăturat :

Valoarea *economică* este	reală materială mijloc integrabilă liberă perseverativă
Valoarea *vitală* este	personală materială mijloc integrabilă liberă perseverativă
Valoarea *juridică* este	reală spirituală mijloc integrabilă liberă perseverativă

Valoarea *politică* este	personală spirituală mijloc integrabilă liberă perseverativă
Valoarea *teoretică* este	reală spirituală scop integrabilă liberă amplificativă
Valoarea *estetică* este	reală și personală spirituală scop neintegrabilă aderentă amplificativă
Valoarea *morală* este	personală spirituală scop integrabilă aderentă amplificativă
Valoarea *religioasă* este	personală spirituală scop integrativă aderentă amplificativă

Dacă prin *raționalitatea* unei structuri înțelegem posibilitatea reducerii ei la anumiți factori generali, putem spune că orice valoare manifestă o anumită raționalitate. Dar raționalitatea valorilor, adică ansamblul coordonărilor din a căror încrucișare se precizează natura și locul fiecăruia într-un sistem general, nu istovește structura valorii. Înlăuntrul suprafeței raționale a fiecărei valori se ascunde nucleul ei irațional. Ceea ce este o valoare, în ultima ei adîncime, nu poate fi redus la factori generali. Nucleul valorii este inclasificabil. Ceea ce cuprinde dorința în centrul oricăreia dintre valori

rămîne o dată unică, incomparabilă, ireductibilă. Dincolo de afinitățile dintre diversele tipuri de valori, ni se dezvăluie astfel miezul inasimilabil al fiecăreia în parte. Împrejurarea aceasta explică de ce două tipuri de valori, cum ar fi valoarea morală și religioasă, pot apărea atît de asemănătoare, rămînînd în esență profund deosebite. Într-adevăr, valoarea morală și religioasă sînt, în partea lor rațională, reductibile la aproape aceiași factori generali și pot fi, din această pricină, adeseori confundate. Cine străbate însă dincolo de această regiune rațională, către nucleul lor profund, nu poate să nu sesizeze diferența esențială dintre valoarea morală și religioasă.

Din pricina caracterului său irațional, nucleul valorii nu poate fi descris științificește. Acest nucleu rămîne doar un obiect al experienței interne, pe care oricine îl poate găsi în sine. În schimb, în latura învelișului lor raționabil, valorile admit caracterizarea științifică. Unele din aceste caracterizări ne-au și apărut în cursul cercetării criteriilor de grupare. Vom relua aceste caracterizări, oprindu-ne însă asupra laturilor neatinse mai înainte și asupra punctelor controversabile.

2. VALOAREA ECONOMICĂ (PROBLEMA MUNCII)

Printre exemplele amintite cu prilejul analizei criteriilor de grupare, valoarea economică a fost mai des citată. Am amintit, așadar, caracterele raționale ale valorilor economice, adică ale utilităților în sensul cel mai larg : 1) aderența lor la suporturi reale și materiale, 2) facultatea lor de a mijloci atingerea altor valori mai înalte, 3) sensul lor perseverativ, adică virtutea lor de a ajuta perseverarea în ființă a subiectului care le rîvnește, 4) libertatea lor față de bunurile care le conțin și care face ca aceste bunuri să apară fungibile între ele sau prin intermediul acelor bunuri înzestrate cu o putere de circulație mai mare, care sînt *banii*, 5) capacitatea lor de a se însuma pentru a da naștere la valori mai ample (acumularea capitalistă).

Economia clasică, apoi doctrinele socialiste au crezut însă că pot reduce valorile economice la munca pe care ele o reprezintă, la cantitatea de efort necesară producerii lor. Munca este însă o valoare personală ; ea este totdeauna munca

SISTEMUL RAŢIONAL AL VALORILOR

		REALE	PERSONALE				
MATERIALE	MIJLOACE	ECONOMICE	VITALE	LIBERE	PERSEVERATIVE	INTEGRABILE	
SPIRITUALE	MIJLOACE	JURIDICE	POLITICE	LIBERE	PERSEVERATIVE	INTEGRABILE	
SPIRITUALE	SCOPURI	TEORETICE		LIBERE	AMPLIFICATIVE	INTEGRABILE	
SPIRITUALE	SCOPURI	ESTETICE	ESTETICE	ADERENTE	AMPLIFICATIVE		NEINTEGR.
SPIRITUALE	SCOPURI		MORALE	ADERENTE	AMPLIFICATIVE	INTEGRABILE	
SPIRITUALE	SCOPURI		RELIGIOASE	ADERENTE	AMPLIFICATIVE		INTEGRATIVE

Fig. 1

cuiva, a unei persoane, suportul ei nu este real şi material, ci personal şi spiritual. O maşină, adică o organizare de lucruri materiale în vederea producerii unor utilităţi, nu munceşte ; ea funcţionează. Numai *persoanele*, indivizi izolaţi sau colectivităţi organizate, grupuri naţionale sau profesionale etc. muncesc cu adevărat. Nu cumva totuşi valoarea economică este o valoare personală, pe care economia politică liberală şi socialistă a izbutit s-o descopere prin transparenţa bunului real ? Cazul n-ar fi cu totul izolat, deoarece, după cum vom vedea mai departe, valoarea estetică ne apare şi ea uneori ca o valoare personală transparînd printr-o valoare reală, ca atunci cînd cuprindem şi admirăm în opera unui artist virtuozitatea lui, stilul şi tendinţa lui umană, adică tot atîtea valori personale. Şi, de fapt, atunci cînd consider într-un bun real prezentînd o valoare de utilitate munca pe care artizanul acelui bun a depus-o pentru a-l produce, nu mă pot împiedica să sesizez în legătură cu reprezentarea acelei munci unele valori personale, estetice sau morale, cum ar fi îndemînarea şi gustul artizanului, hărnicia şi perseverenţa lui. Acel care cuprinde munca în transparenţa utilităţilor, execută, de fapt, acte de valorificare estetică şi morală, niciodată simple acte de valorificare economică. *Teoriile* care vor să reducă valoarea economică la muncă nu trebuiesc deci confundate cu *faptele*, aşa cum ele sînt date în experienţa axiologică a conştiinţei, a cărei strictă observaţie ne duce la alte concluzii.

Dealtfel, dacă valorile economice ar fi, ca expresii ale muncii, nişte valori personale, nu s-ar putea înţelege nici alt caracter al lor, şi anume libertatea faţă de suportul concret, adică fungibilitatea lor. Căci numai mărfurile, ca bunuri reale, pot fi schimbate între ele sau prin mijlocirea banilor, nu însă şi faptele omeneşti de muncă. Acel care angajează un bun lucrător pentru prestarea unui serviciu, cu obligaţia să-i plătească un preţ, are conştiinţa că un rest al serviciului rămîne neplătit şi cu neputinţă de a fi remunerat, adică tocmai ceea ce în executarea acelui serviciu constituie o valoare personală, estetică sau morală. Muncitorii înşişi, mai ales muncitorii în cîmpul creaţiilor spirituale, nu consimt să se despartă de produsul muncii lor decît sub condiţia de a face abstracţie de ceea ce ei au depus în opera lor ca valori personale, sub forma greutăţii învinse prin abilitate, hărnicie şi

talent. Numai prestaţia serviciilor cu totul mecanice, în care nu avem de apreciat nici iniţiativa, nici priceperea sau îndemînarea celui care le execută, pot fi cuprinse ca nişte bunuri economice. Dar în acest caz muncitorul nu apare ca o persoană, ci ca un lucru, de pildă ca piesa unei maşini pe care el o înlocuieşte, de fapt, şi de care poate fi înlocuit într-o etapă superioară a dezvoltării tehnice. Astfel, cînd munca este, în adevăr, cuprinsă ca o valoare economică, suportul ei devine real şi ea însăşi devine liberă faţă de acest suport, fungibilă cu alte valori economice şi capabilă de a fi remunerată în întregime.

3. VALOAREA VITALĂ

Am arătat că valorile vitale, sănătatea, puterea, frumuseţea fizică, prospeţimea şi forţa temperamentului sînt valori personale. În acest punct toate părerile sînt de acord. De aci înainte însă, în ce priveşte celelalte caractere ale valorilor vitale, controversele sînt atît de numeroase, încît tocmai aci ştiinţa axiologică găseşte unul din domeniile în care trebuie să intervină prin clarificările şi precizările sale. S-a contestat anume că valorile vitale ar fi simple mijloace şi că suporturile la care ele aderă ar fi totdeauna materiale. Anumite manifestări ale lumii moderne dau impresia că valorile vitale sînt tratate uneori ca nişte scopuri ale vieţii şi ca nişte categorii ale spiritului. Căci numai astfel se poate explica locul care li se acordă şi reverenţa cu care sînt considerate de atîtea ori. Cine socoteşte însă că dezvoltarea vitalităţii poate umplea cadrul unei vieţi şi că în sănătatea şi forţa omului se exprimă superioritatea spirituală a tipului său biologic, trebuie să gîndească aceste idei pînă la capăt, pentru a se convinge despre exactitatea judecăţilor sale axiologice. Desigur, nu vom contesta caracterul de valoare al vitalităţii, adică faptul că ea poate constitui unul din obiectele dorinţelor noastre. În cuprinderea robusteţei şi prospeţimii fizice, spiritul trăieşte acel sentiment de aprobare şi adeziune care întovărăşeşte aprehendarea valorilor. Ne simţim satisfăcuţi şi asiguraţi atunci cînd surprindem vitalitatea în noi sau în semenii noştri şi îi acordăm aprobarea noastră, ca oricăror dintre valorile omului. Totuşi nu cuprindem vitalitatea decît ca pe o valoare materială, ţinînd de latura biologică a suportului ei, încît

nimeni nu este surprins să constate superioritatea biologică a unei persoane coexistînd cu inferiorităţi intelectuale şi morale de diferite forme şi categorii. Nu este mai uimitor nici faptul că lipsa de valoare vitală lasă neatinse într-un individ valorile lui de ordin intelectual şi moral. Constatări de felul acestora, repetate în fiecare zi şi în nenumărate împrejurări, dovedesc că spiritul atribuie valorile vitale altor laturi ale persoanei decît acelor spirituale. S-ar putea spune totuşi că cel puţin una dintre valorile spiritului, şi anume cea estetică, se însoţeşte necondiţionat cu înflorirea biologică a omului. Forţa şi sănătatea ar fi totdeauna frumoase. Închinătorii vitalităţii manifestă mai totdeauna o poziţie estetică, prin care speră să găsească drumul unei afirmaţii spiritualiste a vieţii. Adevărul este însă că, alături de vitalitatea frumoasă, există şi forma ei primitivă şi bestială, pe care conştiinţa estetică o respinge deopotrivă cu conştiinţa morală. Ceea ce numim frumuseţe într-un om nu este niciodată un simplu rezultat al energiilor lui biologice şi al economiei lor. Conştiinţa noastră cere frumuseţii omului *expresie*, adică prezenţa unor valori morale care modelează din adînc materia biologică, întocmai ca un meşter mai subtil, conferindu-i plasticităţi şi dăruindu-i putinţa de a trezi rezonanţe, pe care simplul animal din om nu le suscită niciodată în acelaşi fel. Chiar animalele nu devin frumoase pentru noi decît atunci cînd, prin proiecţiune simpatetică, le atribuim unele din calităţile şi virtuţile morale ale omului, vorbind, de pildă, despre forţa orgolioasă a leului sau despre blîndeţea şi inocenţa căprioarei. Cît despre animalele pe care le găsim urîte şi respingătoare, aprecierea noastră negativă se sprijină pe faptul că nu putem cuprinde în ele nici una din valorile mai înalte ale spiritului.

Să ne închipuim apoi că, înşelîndu-ne asupra locului vitalităţii în înlănţuirea valorilor, am trata forţa şi sănătatea ca pe nişte scopuri ale vieţii, aşa cum împrejurarea se produce, dealtfel, de atîtea ori. Brutalitatea şi vidul spiritual al unei existenţe organizată în jurul vitalităţii, ca în jurul scopului ei, nu sînt decît termenii prin care exprimăm dezaprobarea noastră pentru neîngăduita substituire a scopurilor prin mijloace. Conştiinţa noastră cenzurează şi respinge o astfel de substituire. Ea nu aprobă niciodată faptul de a conferi vieţii false finalităţi şi, după cum respinge lăcomia care îşi închipuie



că atinge unul din scopurile existenţei prin acumularea improductivă de bunuri economice, tot astfel respinge şi dezaprobă acea sterilă înflorire vitală în om, de care nu foloseşte nimeni şi nimic. Constatările acestea ne duc pînă în pragul putinţei de a aprecia dacă vitalitatea este o valoare perseverativă sau amplificativă. Desigur, conştiinţa poate fi uneori umplută şi debordată de ecoul forţei biologice a persoanei. Numim însă insolentă o putere trăind în sentimentul excesului ei şi aprecierea aceasta nu lasă nici o îndoială asupra faptului că vitalităţii noastre nu-i cerem altceva decît să ne menţie fiinţa în condiţiile biologice capabile să asigure împlinirea adevăratelor ei finalităţi. Ne putem întreba, apoi, dacă vitalitatea este o valoare liberă sau aderentă faţă de suportul ei. Desigur, prin valorile estetice care o încunună uneori, vitalitatea aderă profund la suportul ei, încît graţia sau frumuseţea persoanei umane iau totdeauna forme unice şi de neînlocuit. Dar dacă descindem sub stratul acestor valori estetice, în regiunea pe care o putem numi a vitalităţii pure, vitalitatea manifestă faţă de suportul ei personal o libertate deopotrivă cu a utilităţilor faţă de suporturile lor reale. Şi după cum în simpla urmărire a valorilor economice ne este indiferentă forma bunurilor care ni le asigură, tot astfel nu cerem nici materialului biologic uman, oricare ar fi valoarea lui vitală, acea strictă individualitate a formei, în care se înfăţişează pentru noi valorile estetice, morale şi religioase. Este, în sfîrşit, vitalitatea o valoare integrabilă ? Răspunsul nu poate fi decît afirmativ, dacă ne gîndim că sănătatea unui ins sau a unei societăţi poate face progrese şi că ceea ce se numeşte *capitalul* biologic al unei colectivităţi (un termen în chip sugestiv identic cu acel pe care îl întrebuinţăm pentru a desemna însumarea valorilor economice) nu este altceva decît un produs de integrare.

4. VALOAREA JURIDICĂ

Valorile juridice, legalităţile de diferite categorii sînt valori reale. Spiritul le atribuie unor lucruri, adică tuturor acelor instituţii ale dreptului public sau privat care sînt înzestrate cu o putere de rezistenţă faţă de injoncţiunile voinţei noastre, fără ca ele înseşi să exercite acţiuni de valorificare, aşa cum fac persoanele (cp. I, 7). Legale nu sînt niciodată persoanele

sau acţiunile lor. Legale pot fi numai raporturile dintre persoane, considerate din pricina cristalizării lor după norme stabilite de drept şi din aceea a rezistenţei lor, ca nişte lucruri. Faptele omeneşti nu pot fi decît suportul unor valori estetice, ca, de pildă, în cazul virtuozităţii artistice sau, şi mai ades, al unor valori morale. Din această pricină, ori de cîte ori prin acţiunea unui individ se constituie un raport juridic, nu ne putem împiedeca de a supune acea acţiune şi unei valorificări morale, pentru a ajunge la concluzia că acea acţiune este şi legală şi morală, sau legală şi imorală, sau ilegală şi morală. Faptul însă că este nevoie să atribuim în chip expres unora din faptele omeneşti şi legalitate şi moralitate dovedeşte că fiecare din aceste valori aparţine acţiunii considerate în chipuri deosebite. Cu atît mai mult ni se impune această concluzie atunci cînd, în legătură cu o faptă oarecare, observăm discrepanţa dintre valoarea ei etică şi juridică. În adevăr, legale sînt faptele cuiva numai în măsura în care, coordonate cu ale altuia sau conformate unor norme de drept, dau naştere unor raporturi sau situaţii reale, cum ar fi contractele de diferite categorii, starea civilă a unui ins, regimul bunurilor sale etc. Pentru a aprecia legalitatea unui contract, a unei stări civile sau a achiziţiei şi păstrării unui patrimoniu, nu este deloc nevoie să-mi reprezint *persoana* sub *realitatea* raporturilor sau situaţiilor respective. Cînd o fac totuşi, adică atunci cînd consider acţiunea nu ca pe elementul unui raport real ci ca pe fapta unei persoane, simpla valorificare juridică nu mai este suficientă, valorificarea ei morală trebuind să i se adauge. Între acţiune ca element al unui lucru sau ca proiecţie a unei persoane se precizează întreaga deosebire dintre suportul valorilor juridice şi morale.[1] Dar dacă suportul valorilor juridice este real, el nu este şi material. Contractul de vînzare-cumpărare, donaţia sau testarea, dobîndirea sau pierderea naţionalităţii etc. sînt, prin cristalizarea lor obiectivă, prin rezistenţa lor, *lucruri*, dar lucruri constituite din materialul spiritual al unor reprezentări, voliţiuni şi cunoştinţe de norme. Dealtfel, valorile juridice nu

---

[1] După cum se vede din această expunere, sprijinită de tot ce i-a premers, analiza noastră dă deosebirii dintre *lucruri (res)* şi *persoane* un înţeles deosebit de acela devenit tradiţional în ştiinţa dreptului.

sînt singurele pe care le atribuim unor raporturi în același timp reale și spirituale. După cum vom vedea îndată, valorile teoretice și unele valori estetice aparțin, din acest punct de vedere, aceleiași categorii.

Valorile juridice sînt apoi simple mijloace și au un sens pur perseverativ. Nimeni nu urmărește valorile juridice pentru ele însele, ca pe niște scopuri, ci numai pentru a-și asigura acel cadru legal de viață care să-i permită atingerea finalităților substanțiale ale existenței. Numai în cazul temperamentelor *procesive*, adică al acelora care urmăresc tot timpul o hotărîre legală în favoarea lor și dau impresia că au găsit un conținut de viață în permanenta punere în mișcare a aparatului judiciar și administrativ, valorile juridice par a fi devenit niște scopuri ale existenței. Dezaprobarea, uneori ironică, a procesivității nu lasă însă nici o îndoială asupra faptului că, în cazul ei, conștiința axiologică sancționează o substituire neîngăduită a mijloacelor prin scopuri. Valorile juridice nu au decît sensul de a asigura perseverarea ființei noastre în latura ei socială, și ecoul lor în conștiința subiectului rămîne, din această pricină, cu totul limitat. Ele sînt apoi însumabile, deoarece putem vorbi, în legătură cu organizarea unor raporturi de drept, de *mai multă* sau *mai puțină* legalitate. Legalitatea nu se găsește în fiecare moment la ținta ei finală. Restabilirea unei legalități tulburate poate trece prin mai multe etape ; ea poate cunoaște cuceriri treptate și care se adună între ele. Spunem de aceea că valorile juridice sînt integrabile.

O problemă interesantă o constituie întrebarea dacă valorile juridice sînt libere sau aderente față de suportul lor. Caracterul fix și constrîngător al formelor procedurale poate da impresia că între valoarea juridică și suportul ei concret există o aderență tot atît de strînsă ca aceea care unește valorile estetice cu forma individuală a obiectelor frumoase. Din această pricină s-au putut institui apropieri, cu concluzii destul de neașteptate, între legalitate și frumusețe. Totuși, dacă ne gîndim că formele procedurale pot varia fără ca natura valorilor juridice să se diferențieze, ca, de pildă, atunci cînd, după prescripțiunile diferitelor coduri naționale, căsătoria, divorțul, adopțiunea etc. se realizează prin proceduri diferite, nu încape nici o îndoială că între valorile juridice și suportul

lor nu există nicidecum acea intimă solidaritate și aderență caracteristice pentru alte valori. Valorile juridice sînt libere față de suportul lor concret.

5. VALOAREA POLITICĂ

Valorile politice, adică puterea publică, ordinea și autoritatea, organizarea coexistenței sociale în diferitele ei planuri etc. sînt valori personale. Spiritul le atribuie unor persoane cum sînt statul, națiunea, biserica etc. În acest punct se declară deosebirea cea mai de seamă dintre valorile politice și cele juridice. Căci dacă este adevărat, după cum am arătat-o mai sus (I, 7), că spre deosebire de bunurile reale, bunurile personale sînt nu numai valorificabile, dar și valorificatoare, că aceste bunuri sînt ele însele niște centre de valorificare, atunci avem un nou criteriu de apreciere a diferenței dintre valorile juridice și politice. În adevăr, în timp ce căsătoria sau divorțul, ipoteca sau embaticul și toate celelalte instituții ale dreptului privat nu iau ele însele nici o atitudine axiologică, nu valorifică, statul, națiunea și biserica, parlamentul, partidul politic și toate celelalte instituții politice adoptă atitudini și dovedesc prin aceasta calitatea lor de persoane. În nenumărate împrejurări vorbim de atitudinile statului și ale organelor lui constituționale și administrative, de hotărîrile, preferințele și estimațiile lor, ceea ce ar alcătui un mod cu totul nepotrivit de a vorbi dacă n-am atribui tuturor acestor suporturi ale valorilor politice calitatea unor persoane. Pe de altă parte, după cum am arătat de asemeni, bunurile personale, spre deosebire de cele reale, nu numai că *atrag* valorificarea, dar o *impun*. Nu există indiferentism față de persoane. Caracterul personal al valorilor politice iese în evidență și cu acest prilej. Căci pe cînd bunurile juridice sînt uneori valorificate, ca, de pildă, atunci cînd în fața unor anumite instanțe judecătorești cineva afirmă sau contestă legalitatea acestor bunuri, rămînînd destule alte împrejurări în care nici nu reflectăm, nici nu luăm atitudine față de legalitatea lor, bunurile politice nu pot să nu fie valorificate, în așa fel că, dacă există un indiferentism juridic, nu există unul politic. Atitudinea politică este mult mai înrădăcinată și mai activă decît atitudinea juridică, și aceasta din pricina naturii însăși

a valorilor politice, adică a conexiunii lor cu suporturi personale. Dacă examinăm deci realitatea afirmaţiei unor indivizi că ei n-au atitudine politică, că sînt politiceşte indiferenţi, ne convingem că ei nu doresc să spună altceva decît că nu nutresc veleitatea de a lua parte la exerciţiul puterii publice sau că îşi rezervă atitudinea şi opinia lor, nu că atitudinile şi opiniile politice nu se formează nicidecum. De fapt, valorificările se formează neapărat în domeniul politic, cum ele se formează faţă de orice persoană apărută în sfera experienţei noastre.

Suportul valorii politice nu este numai personal, dar şi spiritual. Statul şi toate celelalte bunuri politice sînt persoane spirituale. De aceea încercarea de a atribui valorile politice laturilor materiale ale unei societăţi falsifică imaginea acelor valori. Ideologiile, tradiţiile spirituale, finalităţile morale nu sînt, în instituţiile politice, simple reflexe, produse secundare şi suprastructuri ale unor procese materiale, ci stofa însăşi din care aceste instituţii sînt constituite. Teoriile relative la originea şi dezvoltarea instituţiilor pot ascunde acest adevăr, dar observaţia axiologică îl restabileşte numaidecît. Pentru punctul de vedere al observaţiei directe, nici statul, nici celelalte instituţii politice nu sînt lucruri materiale, nici personale, considerate în funcţiunile lor materiale, economice sau biologice, ci persoane spirituale propriu-zise, cu care putem înnoda aceleaşi legături de asociaţie, fidelitate, credinţă etc., caracteristice, în genere, relaţiilor dintre persoane spirituale. Conexabile cu suporturi personale şi spirituale, valorile politice sînt însă valori-mijloace şi sensul lor este perseverativ. Aspiraţia către puterea politică în simplul scop al exerciţiului acestei puteri, adică tratarea valorilor politice ca nişte scopuri absolute ale vieţii, dă naştere la deformaţii axiologice pe care conştiinţa le cenzurează neapărat. Inutilitatea sau zădărnicia puterii politice care nu se pune în serviciul unuia din scopurile suverane ale vieţii, cum ar fi scopul moral sau religios, este un fapt de apreciere absolut evident. Valoarea politicului nu apare decît prin scopul care îl luminează. Este limpede, de asemeni, că valorile politice nu au un sens amplificativ, ele nu îmbogăţesc sau extind conştiinţa aceluia care le cuprinde, oricît exerciţiul nescrupulos al puterii politice ar putea să se

însoţească cu sentimentul beţiei puterii. Într-un regim spiritual de cuprindere adecvată a valorilor, politicul nu poate fi legat de altă semnificaţie decît aceea că, prin valorile şi bunurile pe care le subsumează şi denumeşte, sînt cîştigate condiţiile necesare perseverării în existenţă a subiectului valorificator, individ sau societate. Chiar cînd o societate aspiră către mai multă putere politică, spre o extindere a ariei în care urmează să impună stăpînirea şi organizarea ei, putem distinge tot un sens perseverativ. Societatea care urmăreşte lărgirea ariei sale politice sprijină această aspiraţie pe conştiinţa că, numai în aceste cadre extinse, fiinţarea ei este cu putinţă. Dar faptul că există posibilitatea unei extinderi a puterii politice dovedeşte că valorile politice sînt însumabile, întocmai ca valorile economice sau vitale.

Valorile politice nu aderă în acelaşi fel la suportul lor ca valorile estetice sau morale. Forma instituţiilor politice prezintă o mobilitate care lasă neatinsă natura valorilor suportate de ele. Desigur, atunci cînd se schimbă constituţia unei ţări şi, odată cu aceasta, raportul şi ierarhia puterilor în stat, avem impresia hotărîtă că prefacerea nu este numai formulă. Cînd în raportul puterilor publice ajung să prepondereze fie puterile *deliberative* (legislativă şi judecătorească), fie cele *executive*, ceea ce variază cu adevărat este însăşi concepţia omului, pe care reformatorul politic vrea să-l îndrumeze pe această cale către finalităţi morale deosebite, către etosul libertăţii sau al supunerii, al descătuşării sau al încadrării şi sacrificiului. În fondul oricărei reforme politice stă astfel o anumită concepţie normativă a omului, a ţintelor morale pe care el se cuvine a le urmări. Valorile politice rămîn într-acestea neschimbate. Căci oricare ar fi forma instituţiilor, ele continuă să sprijine aceleaşi valori politice : puterea publică, ordinea, autoritatea, organizarea socialului etc., rămase identice cu ele însele chiar cînd sînt înlănţuite cu scopuri morale felurite. Nu există regim politic, democratic sau autoritar, care să nu pretindă că susţine valorile politice tipice, cum sînt ordinea, autoritatea, organizarea etc. Diferenţa dintre numeroasele forme de organizare a coexistenţei sociale provine din scopul moral pe care ele doresc să-l impună omului.

Valoarea teoretică, adevărul, este cuprins de conştiinţă ca aparţinînd unor *lucruri*, şi anume conţinutului judecăţilor noastre ştiinţifice, cristalizat în constatări, legi, formule, postulate, axiome, teoreme etc. Deosebirile fenomenologiei reintră în drepturile lor atunci cînd este vorba să determinăm suportul valorii teoretice, al adevărului. Căci nu putem spune că *adevărat* este obiectul intenţional al judecăţilor ştiinţifice, adică starea sau raportul dintre lucruri pe care cercetarea savantului încearcă să le cuprindă. Această stare sau acest raport nu pot fi obiecte ale aprecierii noastre ; ele nu sînt adevărate sau false, ele *sînt* pur şi simplu, indiferent dacă, cuprinzîndu-le sau nu ca valori, le apreciem ca adevărate şi le acordăm aprobarea şi adeziunea noastră. Ceea ce *este*, fiinţa, este indiferent faţă de valoare. S-ar putea spune atunci că adevărul este conexabil cu actele prin care iau cunoştinţă de fiinţă. Nu fiinţa ar fi atunci suportul valorilor teoretice, ci actele intelectuale prin care o cuprind, actele de reprezentare şi gîndire. Totuşi, nici la această părere nu ne putem opri. Căci actele de gîndire şi de reprezentare sînt şi ele exterioare şi eterogene faţă de ideea de valoare. Gîndirea şi reprezentarea fiind acte ale cunoştinţei, nu pot fi, în acelaşi timp, şi obiectele acelor acte speciale, care sînt dorinţele. Pe de altă parte, un savant, lucrînd într-un domeniu oarecare al ştiinţei, urmăreşte să stabilească un *fapt* sau o *lege*, nu un adevăr. Faptul sau legea sînt apreciate ca *adevărate* de savant numai atunci cînd, găsindu-se la capătul cercetării sale, adică la capătul actelor menite să-l conducă la posesiunea intelectuală a fiinţei, ajunge să *aprecieze* propriile lui rezultate. De asemenea, noi înşine, studioşii operei savantului, putem distinge destul de limpede între actele prin care, asimilînd acea operă, ajungem la cunoştinţa fiinţei şi actele prin care apreciem valoarea acestei cunoştinţe, adevărul ei. Faptul că posesiunea fiinţei şi aprecierea adevărului sînt două acte deosebite ale spiritului apare încă mai clar dacă luăm în considerare anumite împrejurări din istoria gîndirii omeneşti. Există concluzii mai vechi ale ştiinţei pe care conştiinţa le-a apreciat odată ca adevărate, dar pe care cercetarea ulterioară le-a infirmat şi aprecierea le-a trecut în rîndul erorilor sau prejudecăţilor. Cînd ne găsim în momentul unei astfel de transformări, nu putem spune că vechiul rezultat al ştiinţei nu conţinea, de fapt, o valoare, că el conţinea o pseudovaloare sau o nonvaloare teoretică. O astfel de apreciere ar fi cu totul nepotrivită, deoarece pentru punctul de vedere al conştiinţei deziderative a timpului, pentru aspiraţia ei către adevăr, numai acele concluzii ale ştiinţei, infirmate în urmă, puteau fi cuprinse ca adevărate. Reveniţi la împrejurările trecutului, adică mişcaţi de acelaşi tip de acte deziderative, vechile adevăruri s-ar împrospăta îndată. Aşa-zisa generalitate a valorilor oferă această garanţie. În acest înţeles se poate vorbi cu toată siguranţa despre adevărurile lumii vechi, despre valorile ei teoretice. Icoana ptolemeică a lumii conţinea o valoare teoretică, era un „adevăr“, ca şi imaginea copernicană care a înlocuit-o în urmă. Faptul că posesiunea intelectuală a fiinţei şi aprecierea ei ca adevărată sînt acte deosebite şi, uneori, acte divergente, o dovedeşte împrejurarea că antichitatea n-a apreciat ca adevărat şi n-a primit sistemul astronomic heliocentric al lui Filolaos (sec. V-lea a. Chr.), deşi din punctul de vedere al cunoaşterii fiinţei el reprezenta tocmai soluţia pe care progresele cercetării au trebuit s-o regăsească mai tîrziu. Aprecierea decurge de cele mai multe ori paralel cu cunoaşterea, fără ca solidaritatea celor două acte să fie absolută şi fără să lipsească putinţa discrepanţei lor, ca în amintitele circumstanţe atît de bogate în învăţăminte pentru ştiinţa axiologică. Urmează din toate acestea că suportul valorilor teoretice nu poate fi decît *rezultatul* cercetării savantului, nu actul acestei cercetări, aşa cum acest rezultat este cristalizat în propoziţiile ştiinţei sub forma unui *lucru*, adică a unei realităţi care ni se poate opune, care ne mărgineşte şi ne constrînge, aşa cum fac toate lucrurile (*res*).

Dar deşi suportul valorii teoretice este real, el nu e mai puţin *spiritual*. O propoziţie ştiinţifică nu este legată, de fapt, nici de cartea care o conţine, nici de semnul material al literelor care o manifestă, ci de echivalentul spiritual al acestora, de acel ansamblu organizat de abstracţiuni prin care cartea şi litera învie, atingînd plenitudinea semnificaţiei lor. Dar legătura aceasta este oare o aderenţă profundă, care ar face ca valoarea teoretică să varieze cu forma organizării ei, sau o legătură mai liberă, care îngăduie varierea organizării ei, fără ca valoarea susţinută de ea să se resimtă ? Soluţia justă

mi se pare că trebuie căutată în sensul ultimului factor al acestei alternative. Căci un adevăr ştiinţific poate fi organizat în mai multe feluri şi despre această organizare nu avem altă mărturie decît corespondentul ei verbal, în cuvinte şi în înlănţuiri sintactice diferite. Evident, exprimarea ştiinţifică trebuie făcută în formele celei mai depline *preciziuni* şi *concizii*. Dar cum tot ce se abate de la aceste norme devine *imprecis* şi *prolix*, s-ar putea spune că, în aceste din urmă moduri de exprimare, adevărul ştiinţific se resimte, natura lui se alterează. Faţă de acest chip de a raţiona, care poate fi opus soluţiei noastre, avem de observat că preciziunea şi concizia sînt în formulările ştiinţei calităţi literare, obiectele unor aprecieri estetice. Desigur, întrucît formulările ştiinţei sînt şi fapte de expresie, este just ca ele să fie estimate şi din unghiul esteticii. Un savant care scrie rău, adică cu oarecare imprecizie sau prolixitate, nemulţumeşte conştiinţa noastră axiologică. Totuşi, dacă ne constrîngem să apreciem contribuţia lui din singurul punct de vedere al valorii ei teoretice, observăm că înregistrăm această valoare, o aprobăm şi-i acordăm adeziunea noastră, chiar dacă trebuie să respingem forma exprimării ei literare. Frumosul trăieşte strîns legat de suportul sensibil al manifestării lui. Adevărul există însă cu oarecare detaşare faţă de formele organizării lui, aşa cum acestea apar în echivalentul lor literar. De aceea şovăirile formei sînt, în operele literare, alterări mortale ; în timp ce în operele ştiinţei ele sînt simple neajunsuri. Nişte scriitori atît de criticaţi, cum au fost Kant sau Auguste Comte, n-au prejudiciat întru nimic, prin imperfecţiunile formei lor, însemnătatea mesajului lor teoretic.

Am arătat, încă din paragraful consacrat înlănţuirii valorilor, că adevărul este un scop, deşi prin cuprindere inadecvată sau prin înlănţuire regresivă el poate apărea şi ca mijlocul unor scopuri economice, ca în aplicaţiile tehnicii industriale. În actul unei cuprinderi adecvate, adevărul îşi ajunge însă sieşi, încît conştiinţa poate să se odihnească în aprehendarea lui ca în posesiunea unuia din scopurile substanţiale ale existenţei. Desigur, adevărul nu este singurul scop pe care conştiinţa şi-l poate propune, încît alături de el conştiinţa poate urmări şi alte finalităţi, cum ar fi aceea estetică, morală sau religioasă. Dar atingerea acestor finalităţi se produce alături de urmărirea adevărului, nu prin mijlocirea lui, încît cine atinge pe acesta din urmă, prin cercetare proprie sau în opera savanţilor, degustă fericirea unei clipe de plenitudine umană. Fiind scopuri, adevărurile ştiinţei — am arătat-o — sînt totuşi integrabile. Faptul că în atîtea ramuri ale ştiinţelor naturale şi ale spiritului ştim mai mult sau mai bine şi mai precis decît omul vechi este unul din faptele cele mai incontestabile. (Un fapt pe care nu-l tăgăduiesc, dealtfel, decît indivizii care, din motive axiologice uşor de recunoscut, manifestă neîncredere sau o proastă dispoziţie evidentă faţă de fenomenul progresului ştiinţific.) Înaintarea ştiinţelor nu poate fi explicată decît prin virtutea valorilor teoretice de a se însuma, prin caracterul lor integrabil. Ecoul atingerii adevărului îmbogăţeşte şi amplifică conştiinţa. Ne simţim mai avuţi şi mai vaşti prin cuprinderea adevărului şi, din această pricină, ne lipsim, pe cît posibil, în căutarea şi cucerirea lui, de valorile perseverative, adică manifestăm acea dezinteresare practică în care cu drept cuvînt se recunosc unele din semnele cele mai caracteristice ale omului teoretic.

7. VALOAREA ESTETICĂ

Valorile estetice, adică diversele speţe ale frumuseţii naturii şi ale artei, aderă atît la suporturi reale, cît şi la suporturi personale. Purtătorul valorilor estetice este atît opera de artă sau un oarecare aspect al naturii, cît şi autorul lor, artistul uman sau divin. În unele cazuri, ca, de pildă, în acela al artistului dramatic sau liric, al dansatorului sau virtuozului, artistul face corp cu opera sa, încît suportul valorilor estetice respective este numai personal. În afară de aceste cazuri aparţinînd unei categorii speciale, cuprindem îndeobşte prin transparenţa operei reale a artistului (poema sau compoziţia sa muzicală, tabloul, statuia sau construcţia sa arhitectonică) sufletul însuşi al artistului, patosul şi etosul său, lirismul lui esenţial, adică tot atîtea valori pe care le atribuim unor suporturi personale. Sentimentul de admiraţie cu care însoţim înregistrarea unor opere de artă se adresează totdeauna unor persoane, nu unor lucruri. Omagiul admiraţiei este personalizant şi interesul lui teoretic constă din faptul de a pune în

lumină componenta personală în structura valorilor estetice. Din împrejurarea că valorile estetice sînt atribuite unei dualități de suporturi, dintre care unul se găsește pe un plan mai adînc decît celălalt, rezultă că valorile estetice au o structură adîncă. Însușirea aceasta nu este împărțită de valoarea estetică cu nici una din celelalte valori ale conștiinței omenești. Căci există valori adînci sau înalte. Valorile morale le atribuim, de pildă, profunzimii personalității umane. Valorile religioase sînt atribuite spiritului divin care domină și conduce lumea dintr-un plan înalt. Dar deși ambele aceste serii de valori sînt localizate în planuri adînci sau înalte, conștiința le cuprinde direct în planurile lor respective, fără să fie nevoită să străbată un prim-plan mai superficial, fără să se adîncească într-o perspectivă. Cazul acesta din urmă este numai al valorilor estetice.

Dar deși, într-un prim-plan, suportul valorilor estetice este real, el nu este niciodată material, nici aici și cu atît mai puțin în planul lor personal. Opera de artă nu este o întocmire materială. Nu apreciem ca frumoasă bucata de pînză a tabloului, ci imaginea în care acesta se rezolvă pentru conștiința noastră. Această imagine este însă un *lucru* prin coerența ei configurativă, care ni se impune ca orice lucru pe această lume și care, întocmai ca orice lucru, nu este ea însăși un centru de valorificări umane. Este adevărat că, în cursul cercetării mai noi, s-a pus în lumină valoarea estetică a materialelor, a transparenței marmorei, a luciului bronzului și porțelanului, a simetriei fibrelor lemnoase etc. Față de idealismul estetic pentru care materialele artei sînt simple vehicule indiferente ale ideii, noul accent pus asupra valorilor legate de structura materialelor artistice alcătuiește un necontestat progres al cercetării. Dar adaosul acestor precizări nu dă nicidecum un caracter de materialitate suportului real al valorilor estetice. Amintitele însușiri ale materialelor nu fac decît să îmbogățească imaginile spirituale ale artei cu noi elemente de stil (antirealiste), nu să le coboare la nivelul unor lucruri materiale. Materia este înregistrată în artă ca imagine și într-un chip cu totul deosebit de acela în care este cuprinsă ca suport al valorilor propriu-zis materiale, de pildă al valorilor economice. Cine dorește, de pildă, o bucată de pîine, o cuprinde ca un obiect *consistent*, nu ca o *imagine* estetică. Dacă însă același subiect deziderativ receptează bucata de pîine ca imagine estetică, nu ca structură consistentă, un element categoric deosebit se amestecă în chipul aceluia de a o cuprinde și valoarea economică evoluează către un alt tip de valoare.

Valorile estetice sînt scopuri absolute ale conștiinței. Ele nu se găsesc în interiorul unei înlănțuiri de valori decît atunci cînd, prin cuprindere inadecvată, pot apărea ca forme de expresie a adevărului sau ca mijloace în vederea educației morale a omului. Desigur, în conexiunile conștiinței, valorile estetice se însoțesc tot timpul cu valori teoretice și morale, ca și cu alte valori, dar acela care nu cuprinde în cele dintîi decît forme ale adevărului sau binelui nu înregistrează niciodată semnificația lor proprie. Numai atunci cînd conștiința, aprehendînd valoarea estetică, încetează de a se mai mișca pe lanțul care unește mijloacele cu scopurile lor, numai cînd valoarea estetică apare ca un scop în sine, al cărui răsunet imediat intensifică și îndepărtează limitele conștiinței, semnificația amintitei valori este înregistrată în formă adecvată și deplină. Fiind niște scopuri absolute, valorile nu sînt integrabile. Mai multe valori estetice nu însumează o valoare estetică mai mare, în timp ce mai multe adevăruri parțiale compun un adevăr mai complet, mai larg, mai adînc sau mai precis. Din această pricină, așa-numitul program al „întrunirii artelor" conține în sine o falsă reprezentare cu privire la natura neintegrabilă a valorilor estetice, care conduce la o acumulare artificială și neînsemnată de bunuri artistice. Dacă totuși, pornind de la falsul principiu al „întrunirii artelor", unii artiști de seamă, precum un Richard Wagner, au putut ajunge la creațiuni valabile, lucrul se datorește faptului că, în ciuda caducității principiului, ei au ajuns să realizeze nu o sumă de valori estetice, ci o singură valoare estetică unitară și organică. Din aceeași împrejurare a neintegrabilității valorilor estetice rezultă și faptul notoriu astăzi că artele nu progresează. Un fapt contestat atîta timp cît, înțelese ca niște varietăți ale adevărurilor teoretice, clasicismul, într-una din taberele lui, putea susține superioritatea valorilor moderne de artă asupra celor vechi, pînă cînd o axiologie mai exactă a descoperit, odată cu semnificația proprie a esteticului, caracterul lui neintegrabil. Valorile estetice sînt, în sfîrșit, atît de solidare cu suportul lor, încît orice modificare a lor transformă suportul, după cum orice modificare a su-

portului transformă sau tulbură valoarea pe care acesta o susţine. Stricta *individualitate* a formei artistice şi absoluta *originalitate* a personalităţii care se întrevede prin ea sînt fapte cunoscute şi adeseori puse în lumină. Ele nu sînt decît o altă expresie pentru acea strînsă solidaritate cu suportul lor, care conferă valorilor estetice unul din caracterele lor cele mai izbitoare.

8. VALOAREA MORALĂ

Valorile morale sînt acelea pentru care limba ne oferă termenii cei mai numeroşi. În timp ce terminologia valorilor juridice sau politice este destul de săracă, valorile morale sînt exprimate printr-o mare mulţime de expresii ale limbii, un fapt care dovedeşte că în sectorul lor conştiinţa axiologică a suferit diferenţierea cea mai numeroasă. Austeritatea, bunătatea, bărbăţia, caritatea, cumpătarea, dreptatea, franchețea, iubirea, vitejia etc. sînt deopotrivă valori morale. Ar fi interesant de stabilit un glosar al valorilor ; sectorul valorilor morale ar fi desigur unul din cele mai bogate. Dar oricît de numeroase ar fi valorile morale, anumite trăsături raţionabile revin în fiecare din ele, îngăduind gruparea lor într-o clasă omogenă.

Toate valorile morale sînt valori personale. Suportul valorilor morale este totdeauna o persoană. Persoana, nu fapta ei, este suportul valorilor morale. Precizarea aceasta este cu atît mai necesară, cu cît limba curentă vorbeşte adeseori de fapte caritabile, juste, loiale, vitejeşti etc. Atunci însă cînd constat fapta caritabilă a unei persoane feroce sau fapta vitejească a unui laş, adică fapte cărora, părîndu-mi-se că le pot atribui anumite valori morale, nu le pot lega şi de un centru personal, conştiinţa noastră este în drept să le interpreteze ca pe nişte false valori, ca pe nişte simple valori iluzorii. Un laş poate executa, de pildă, o faptă cu toate aparenţele vitejiei, prin constrîngerea împrejurărilor, nu însă prin spontaneitatea persoanei. Atunci cînd recunosc lucrul acesta, adică atunci cînd îmi dau seama că valoarea respectivă nu este legată de persoana însăşi, sînt în drept să contest faptei amintite valoarea care prin abuzul limbajului i se atribuie. Cuprind deci valoarea morală numai în cazul cînd o pot atribui unui suport personal sau nu o cuprind deloc. Fiind personale, suporturile valorilor morale sînt, în

acelaşi timp, spirituale. Spiritualitatea suporturilor morale este o constatare absolut evidentă, căci, deşi prezenţa acestor suporturi nu se manifestă altfel decît în forma unor acţiuni materiale, constatabile prin simţuri, sîntem deplin conştienţi că nu aceste acţiuni sînt persoana însăşi, ci sensul spiritual care se degajează din ele. În acelaşi fel, nu litera tipărită şi nici pînza vopsită sînt opera de artă, ci imaginea ei pătrunsă de etosul personalităţii artistice. În sfîrşit, în raport cu suportul ei, personal şi spiritual, valorile morale sînt aderente. Este o trăsătură prin care valorile morale se înrudesc oarecum cu valorile estetice. Un anumit tip de valoare morală, caritatea sau vitejia, nu poate fi atribuit unor suporturi diferite fără să nu simţim că firea ei s-a modificat. Caritatea individuală sau aceea publică nu este aceeaşi caritate, desigur pentru motivul că aderînd cu un alt suport, sensul ei a variat. Nici caritatea persoanei individuale X nu este aceeaşi cu a lui Y. Acela care o aşteaptă de la X nu o poate primi de la Y, din pricină că aderînd adînc cu suportul ei, există pentru fiecare ins o singură caritate posibilă, nu mai multe carităţi fungibile. Cînd un individ urmărit de o cruntă nevoie şi, prin ea, avînd o conştiinţă tocită, devenită insensibilă la nuanţele vieţii morale, acceptă caritatea oricui, el încetează de a mai resimţi caritatea ca pe o valoare morală, ci o resimte ca pe o valoare economică, înlocuibilă tocmai din această cauză. Tragedia cerşetoriei rezidă tocmai în faptul de a nu mai putea primi binefacerea carităţii propriu-zise şi de a nu mai putea cuprinde, în ajutorul oferit, o valoare a vieţii morale. Ceea ce este adevărat pentru caritate, indicată aci ca un exemplu printre altele posibile, este adevărat şi pentru celelalte valori morale. Toate deopotrivă aderă atît de profund cu suportul lor, încît nu e cu putinţă schimbarea acestuia fără ca valoarea însăşi să nu se resimtă şi, uneori, să dispară.

Valorile morale sînt scopuri ale vieţii. Nimeni nu resimte nevoia să legitimeze urmărirea valorilor morale prin alte scopuri în serviciul cărora ele s-ar putea găsi. Dimpotrivă, conştiinţa resimte atît de limpede însuşirea lor de a fi scopuri, încît ea legitimează sacrificarea altor valori ale vieţii cînd numai pe această cale este cu putinţă atingerea acelora. În timp ce sacrificiul valorilor morale în vederea unor valori relative, cum ar fi valorile economice, este cen-

zurat de conştiinţă ca o absurditate sau ca o nevrednicie, sacrificiul acestora din urmă ni se pare cu totul legitim. Însuşirea de scopuri absolute ale valorilor morale apare cu desăvîrşită claritate tocmai în aceste împrejurări. Atingerea valorilor morale se însoţeşte în conştiinţă cu o extindere a limitelor ei, cu o întărire sau cu o îmbogăţire a acesteia. Spunem din această pricină că valorile morale îşi găsesc recompensa în ele însele, deşi expresia este nepotrivită, ca una care ar arăta că aceste valori sînt totuşi urmărite în vederea unor scopuri în afară de ele. Dacă ecoul amplificativ al valorilor morale ar fi scopul lor adevărat, atunci aceste valori ar înceta să mai fie nişte scopuri, şi individul care le-ar urmări, omul moral, ar fi un simplu vanitos al propriei sale intimităţi, dornic să dobîndească premiul conştiinţei sale. Nu negăm nicidecum că acest caz se poate produce uneori, dar nu atunci valorile morale sînt realizate în toată plenitudinea semnificaţiei lor.

Sînt oare valorile morale integrabile ? Dacă există un progres ştiinţific, există oare şi un progres moral ? Sau valorile morale prezintă oare aceeaşi discontinuitate, aceeaşi imposibilitate de a se adăuga unele altora pe care am recunoscut-o drept una din caracteristicile valorilor estetice ? Mult mai dureros ar fi pentru conştiinţa umană dacă ea ar trebui să conchidă că progresul moral nu este numai nerealizabil, dar nici posibil. Concluzia aceasta este însă evitată de toţi ostenitorii pe căile binelui, de toţi oamenii de bunăvoinţă, chiar de cei mai modeşti şi mai umili, care ştiu că propria lor conştiinţă individuală a făcut progrese morale, că în luptele şi durerile vieţii a crescut stăpînirea de sine şi atenţia pentru suferinţele străine, împreună cu hotărîrea mai vie de a le alina. Dacă omenirea în întregul ei se mişcă cu greutate către ţintele progresului moral, înnobilarea individului nu este un fapt care nu poate fi nicăieri întîlnit. Şi dacă valorile morale ale individului se pot aduna între ele, speranţa creşterii morale în umanitate nu trebuie părăsită. Desigur, între indivizii şi grupările umane s-au pus adeseori în lumină deosebirile de nivel moral, dar aceste deosebiri reprezintă numai dinstanţa dintre două puncte ale evoluţiei filogenetice. Există, cu alte cuvinte, indivizi maturi, cu structura morală rafinată, într-o omenire care a rămas tînără şi

barbară. Faptul nu poate fi contestat. Dar înţelegerea dinamică a vieţii ne îngăduie să întrevedem o înaintare a întregului corp al omenirii către un stadiu pe care unii indivizi l-au atins încă de pe acum. În afară de aceasta — şi aci apare împrejurarea hotărîtoare — imposibilitatea progresului etic nu este niciodată afirmată de omul moral, ci de acei inşi care, pentru a justifica vreo agresiune a forţei sau injustiţiei, cred că pot denunţa în amintitul progres o simplă iluzie a conştiinţei. Negatori ai progresului etic sînt şi unii din teoreticienii care, văzînd în om pe animalul-om, adică o fiinţă strict determinată şi înlănţuită de instinctele sale, cred că-i pot tăgădui orice facultate de creaţie, de creştere, de invenţie. Omul moral el însuşi, adică acela care se găseşte faţă de valorile morale în unghiul cuprinderii lor adecvate, nu se îndoieşte însă niciodată de putinţa creşterii morale a omenirii. Credinţa lui în această privinţă este o dată naivă a conştiinţei sale, nu punctul de vedere al unui filozof. Insul care execută o acţiune morală este pe deplin conştient că sensul ei nu se mărgineşte în sfera individuală a existenţei lui, dar că el o revarsă în capitalul moral al întregii omeniri şi că din exemplul lui, oricît de modest, se va putea nutri entuziasmul moral, credinţa şi tăria altor oameni din preajmă. Credinţa aceasta este una din axiomele vieţii morale.

9. VALOAREA RELIGIOASĂ

Valorile religioase, diferitele forme ale sacrului, bunătatea şi puterea divină, caracterul ei august, perfect, omniprezent şi providenţial, sînt valori personale şi spirituale. Purtătorul lor este persoana spirituală a lui Dumnezeu. Acei care socotesc că pot cuprinde valorile religioase aderînd cu propria intimitate a persoanei lor se găsesc în înşelăciune faţă de adevărata fire a acestor valori. Actul de cuprindere a valorilor religioase este un act de ieşire din noi înşine. Desigur, misticul se retrage în el însuşi, pentru a nu se lăsa ademenit de toate acele ispite ale lumii care îi pot distrage conştiinţa. El se cufundă în sine însuşi pentru a se regăsi într-o lume de valori mai apropiată de aceea a sacrului, prin spiritualitate şi prin ecoul ei amplificativ. Dar în punctul cel mai adînc al intimităţii morale, căutătorul lui Dumnezeu simte că trebuie să execute gestul hotărîtor, acela de a stră-

bate către o persoană deosebită de noi şi care ne întrece nemăsurat. Există, de fapt, două atitudini religioase, dintre care una este de *înălţare*, cealaltă de *adîncire*, amîndouă cuprinzînd însă o persoană diferită de noi şi faţă de care valorile religioase aderă cu legăturile unei atît de adînci solidarităţi, încît fiecare om nu poate căuta şi nu poate găsi decît un singur Dumnezeu. Faptul că omul religios caută uneori pe Dumnezeu în sine însuşi şi simte că se apropie de el atunci cînd cuprinde unele valori ale vieţii morale, cum ar fi puritatea sau iubirea, este uşor explicabil după teoria generală a valorilor. Valorile religioase fac parte dintr-un grup mai larg, acela al valorilor scopuri absolute, spirituale şi amplificative, încît în atingere cu toate valorile din aceeaşi categorie, nu numai cu valorile morale, omul simte ca o cale deschisă către Dumnezeu. Nu numai cuprinderea binelui, dar şi aceea a adevărului şi frumosului ne îmbie cu o adiere din lumea sacrului. Există însă o trăsătură prin care valorile religioase se deosebesc profund de toate celelalte valori spirituale, şi aceasta este caracterul lor *integrativ*. Valorile religioase nu sînt integrabile, aşa cum sînt valorile teoretice, încît nu putem vorbi despre un progres religios al omenirii. Istoricii urmăresc totuşi dezvoltarea religiilor, făurind, de pildă, o serie care, începînd cu profeţii, trece prin spiritualitatea platonică, pentru a ajunge la creştinism ca la punctul final şi cel mai desăvîrşit al acestei dezvoltări. Creştinul însuşi, adevăratul creştin, adică acela care, ca om religios, priveşte către valorile religioase din unghiul unei depline adecvări, nu afirmă însă în poziţia sa rezultatul unei însumări de valori, ci o valoare nouă, pe care a dobîndit-o prin negarea trecutului, prin moartea omului vechi. Credinţa în revelaţie, conştiinţa revoluţiei intime care a precedat cuprinderea noului sens religios, sentimentul prăbuşirii lăuntrice şi al reînvierii, pe care le putem urmări în unele documente iniţiatice sau în pateticele *Confesiuni* ale Fericitului Augustin, ilustrează clar caracterul neintegrabil al valorilor religioase. Dar dacă nu sînt integrabile, valorile religioase sînt integrative. Ele integrează, unifică, constituie într-un tot solidar şi coerent toate valorile cuprinse de conştiinţa omului. Prin valorile religioase se înalţă arcul de boltă care uneşte valorile cele mai îndepărtate, adună şi adăposteşte pe cele mai variate. Un individ poate cuprinde diferite valori, pe cele

mai multe din ele, dar legătura lor unificatoare va lipsi atîta timp cît valoarea religioasă nu li se adaugă. Dimpotrivă, atunci cînd ne aflăm în prezenţa unei concepţii axiologice generale, adică a unei filozofii practice manifestînd unitate şi coerenţă, simţim lămurit, chiar dacă gînditorul nu o afirmă niciodată, că experienţa religioasă domină întreaga construcţie. Din această pricină, orice filozofie practică este în esenţa ei religioasă. Din oricare se pot extrage implicaţiile ei în direcţia sacrului. Fără acestea, o concepţie filozofică este o colecţie de adevăruri, dar nu un total organic, şi omul care ne vorbeşte prin ea, cel mult un spirit cercetător, dar nu şi unul care, găsindu-se cu adevărat, reflectă plenitudinea de semnificaţii ale lumii.

C. IERARHIA VALORILOR

Stabilind caracterul de gradualitate a valorilor (II, 4), am arătat că fiecare valoare ocupă o anumită treaptă a unei ierarhii, că fiecare valoare are o anumită valoare relativă în interiorul unui sistem gradual şi că această însuşire alcătuieşte o *dată* a conştiinţei, înainte şi în afară chiar de orice comparaţie. Comparaţia dintre valori nu este deci obligatorie pentru a sesiza caracterul lor mai înalt sau mai jos, dar ea nu este imposibilă şi ea este necesară pentru a stabili nu numai treapta proprie fiecărei valori, dar treapta lor relativă şi succesiunea exactă a acestor trepte. Stabilirea succesiunii treptelor axiologice este binevenită în acele împrejurări în care conştiinţa, găsindu-se în îndoială asupra faptului dacă trebuie să opteze pentru una sau alta din valorile care o solicită în acelaşi timp, ea poate fi mulţumită să găsească principiile care se cuvin a călăuzi alegerea sa. Alegerea este de obicei o acţiune spontană. Cînd însă conştiinţa este lipsită de funcţiunea spontaneităţii ei, din pricina unor motive eteronomice care o obnubilează, principiile ştiinţei axiologice îi pot fi de oarecare folos. Evident, cunoştinţa principiilor va determina rareori fapta omului, şi axiologia nu doreşte să dea reţete practice pentru orientarea acţiunii. Rolul acesta şi-l poate asuma morala, în latura ei de tehnică a voinţei, dar cum, în acest rost al ei, morala trebuie să dispună de o tablă a valorilor, ea o va cere axiologiei.

Am spus că optările conştiinţei sînt de obicei acţiuni spontane. Chiar atunci cînd, în cazul unui conflict al scopurilor, acţiunea urmează alte drumuri şi pare a tinde către alte ţeluri decît acele legitime, conştiinţa ştie să aprecieze nelegitimitatea acestora, restituind în intimitatea ei potrivita ordine a valorilor. Autocenzurările conştiinţei, a căror supremă formă patetică este *remuşcarea*, alcătuiesc unul din faptele axiologice cele mai remarcabile şi acela care dovedeşte spontaneitatea conştiinţei în acţiunea de a fixa treapta relativă a fiecărei valori. Istoria filozofiei cunoaşte mai multe încercări de a reduce acţiunea spontană a conştiinţei ierarhizante la unele principii raţionale, explicînd, de pildă, că dacă moralul este preferat economicului sau vitalului, lucrul s-ar datora faptului că cel dintîi slujeşte unei sfere mai largi de interese, că din realizarea moralului foloseşte întreaga speţă, în timp ce din realizarea economicului sau vitalului profită un singur individ. Dacă însă, admiţînd că principiul este just, ne întrebăm de ce interesele generale sînt preferabile celor individuale, răspunsul nu poate fi altul decît că avem de-a face aci cu o estimaţie spontană a conştiinţei, pe care nu o mai putem legitima prin mediaţiunea altor principii raţionale. Insuccesul încercării de raţionalizare a conştiinţei axiologice este acela al tuturor tentativelor de a reduce imediatul la mediat şi iraţionalul la raţional : un rest rămîne neexplicat şi inexplicabil. Situaţia aceasta obligă ştiinţa axiologică să se mulţumească cu simpla formulare a principiilor iraţionale care determină ierarhia valorilor şi, odată cu ea, ordinea preferinţelor axiologice spontane. Aceste principii sînt următoarele :

1. Valorile personale sînt superioare valorilor reale.
2. Valorile spirituale sînt superioare celor materiale.
3. Valorile aderente sînt superioare celor libere.
4. Valorile scopuri sînt superioare valorilor mijloace.
5. Valorile amplificative sînt superioare celor perseverative.
6. Valorile integrabile sînt superioare celor neintegrabile.
7. Valorile integrative sînt superioare celor integrabile.
8. O valoare este superioară faţă de alta cu atîtea trepte cîte temeiuri de superioritate posedă în structura ei şi după cum temeiul superiorităţii ei aparţine unei calităţi mai înalte conform ordinii stabilite mai sus (personalitate, spiritualitate, aderenţă, scop, amplificare, integrabilitate, integrativitate).

Conexînd aceste principii cu acele caracterizări ale valorilor întreprinse mai sus, constatăm că faţă de *valoarea economică* (reală, materială, liberă, mijloc, perseverativă, integrabilă), *valoarea vitală* are un singur temei de superioritate în plus (fiind *personală*, materială, liberă, mijloc, perseverativă integrabilă), *valoarea juridică* are un singur temei de superioritate, dar de o calitate mai înaltă (fiind reală, *spirituală*, liberă, mijloc, perseverativă, integrabilă), *valoarea politică* are două temeiuri de superioritate (fiind *personală*, *spirituală*, liberă, mijloc, perseverativă, integrabilă), *valoarea teoretică* are trei temeiuri de superioritate (fiind reală, *spirituală*, liberă, *scop*, *amplificativă*, integrabilă), *valoarea estetică* are patru (resp. cinci) temeiuri de superioritate (fiind reală — resp. *personală* — *spirituală*, *aderentă*, *scop*, *amplificativă*, neintegrabilă), *valoarea morală* are cinci temeiuri de superioritate (fiind *personală*, *spirituală*, *aderentă*, *scop*, *amplificativă*, integrabilă), *valoarea religioasă* are şase temeiuri de superioritate, printre care pe acela de calitatea cea mai înaltă (fiind *personală*, *spirituală*, *aderentă*, *scop*, *amplificativă*, *integrativă*). Parcurgînd aceste caracterizări ale preferinţei, observăm că faţă de valoarea economică, pe care, după indicaţiile conştiinţei, am considerat-o ca prima treaptă a ierarhiei axiologice, valoarea vitală şi valoarea juridică posedă în plus cîte un singur temei de superioritate. Temeiul de superioritate al valorilor juridice aparţinînd însă unei calităţi mai înalte (spiritualitatea este mai înaltă decît personalitatea), valorile juridice se aşază pe o treaptă mai sus decît valorile vitale. La rîndul ei, valoarea estetică, întîlnită mai departe, posedă patru (resp. cinci) temeiuri de superioritate, ca una care este şi reală şi personală. Cum însă valoarea estetică este singura neintegrabilă, singura care nu se poate însuma într-o dezvoltare progresivă a conştiinţei, ea posedă în sine o anumită inferioritate faţă de toate celelalte valori. Indicele temeiurilor ei de superioritate ar putea fi deci scăzut cu unul. Cum însă faţă de valorile teoretice ea prezintă, printr-o latură a structurii ei, superioritatea de o calitate mai înaltă a personalităţii şi toate celelalte superiorităţi, în afară de integrativitate, locul ei este pe o treaptă mai sus faţă de valorile teoretice, dar pe una mai jos faţă

de valorile morale, care au şi caracterul integrabilităţii. Valoarea religioasă domină întreaga serie. Analiza de mai sus ne permite a stabili următoarea ierarhie a valorilor : 1) valoarea economică, 2) valoarea vitală, 3) valoarea juridică, 4) valoarea politică, 5) valoarea teoretică, 6) valoarea estetică, 7) valoarea morală, 8) valoarea religioasă.

Ierarhia valorilor poate fi stabilită între diferitele tipuri generale ale lor, nu însă şi între diversele valori aparţinînd aceluiaşi tip. Putem spune că sănătatea este superioară avuţiei sau că binele este superior adevărului şi frumosului. Ar fi însă greu de precizat prin motive teoretice dacă, înlăuntrul clasei valorilor morale, vitejia se cuvine a fi apreciată superioară cumpătării şi loialităţii sau dimpotrivă. De asemeni, putem spune că politicul este superior juridicului. Ne-ar fi însă greu să precizăm motivele pentru care autoritatea ar fi superioară organizării sau dimpotrivă. Împrejurarea provine din aceea că ierarhia valorilor se stabileşte prin referire la învelişul raţionabil al valorilor, la coordonatele lor generale, nu la nucleul lor iraţional (cf. III, B, 1). Pe măsură, aşadar, ce înaintăm de la această sferă externă şi raţionabilă către intimitatea lor iraţională, operaţia ierarhizării devine mai dificilă. Dar chiar atunci cînd nu mai poate recunoaşte principiile sale, conştiinţa continuă a estima treapta relativă a fiecărei valori particulare. Nu există viaţă axiologică fără acţiuni de preferinţă. Nuanţele preferinţei devin însă extrem de delicate şi greu de justificat pe măsură ce obiectele ei se particularizează.

D. SISTEM ÎNCHIS SAU SISTEM DESCHIS?

Filozoful H. Rickert, unul din cei mai de seamă axiologi contemporani, a emis odată părerea că valorile se grupează într-un sistem deschis, pe care dezvoltarea continuă a conştiinţei umane este capabilă să-l îmbogăţească necontenit. Deşi H. Rickert însuşi ne oferă o clasificare a valorilor, el nu dă acestei clasificări un caracter exhaustiv, încît dincolo de limitele ei se întinde aria altor cuceriri posibile ale conştiinţei axiologice. Ce atitudine putem lua faţă de această părere ? Desigur, întrucît pentru punctul de vedere expus în această scriere valoarea este obiectul unei dorinţe, nu ni se pare deloc exclus ca, odată cu trezirea unor dorinţe noi,

să apară şi noi valori corelative. Dar pentru ca această concluzie deductivă să poată fi definitiv primită, ar trebui să putem identifica în trecutul conştiinţei şi al culturii omeneşti un moment în care cel puţin unele din valorile cunoscute astăzi să nu fi apărut. Ar trebui să putem stabili un singur moment al invenţiei axiologice, pentru ca invenţiile ulterioare să devină plauzibile. Adevărul este că, oricît de adînc am coborî în istoria culturii omeneşti, nu aflăm nici o epocă în care omul să nu fi dorit şi să nu fi găsit utilitatea, vitalitatea, legalitatea, puterea politică, adevărul, frumosul, binele şi sacrul ca nişte valori permanente ale conştiinţei lui. Omul, în structura lui deziderativă actuală, pare a se fi constituit într-o epocă foarte îndepărtată, şi amintirile istorice nu urcă niciodată înaintea acestei epoci, încît nicăieri nu poate fi găsit momentul inventiv al unei clase de valori necunoscute mai înainte. De această stare a lucrurilor se izbesc toţi cercetătorii care, vrînd să explice geneza unor valori, de pildă a celor estetice, prin alte valori anterioare, de pildă cele religioase, trebuie în cele din urmă să recunoască drept evident faptul că valorile respective au fost totdeauna simultane şi că problema urmărită de ei este, în realitate, o falsă problemă.

Dar dacă clasele generale de valori manifestă o statornicie pe care nici o ştire istorică n-o infirmă, cuprinsul lor a crescut necontenit. Astăzi, ca şi cu milenii în urmă, omul caută frumosul, dar formele pe care el le găseşte astăzi sînt cu mult mai numeroase şi mai variate decît în trecut. Cine compară conţinutul artei moderne cu cel al artei primitive nu poate să nu-şi dea seama cît de mult cea dintîi s-a îmbogăţit în formele ei, chiar dacă aceste forme rămîn izolate unele de altele, neînsumabile. La fiecare formă estetică aderă o nouă valoare şi, astfel, este just să se spună că în vechile cadre statornice ale esteticului, conţinutul s-a diferenţiat şi s-a multiplicat într-o considerabilă măsură. Iar ceea ce s-a întîmplat în trecut este sigur că se va întîmpla şi în viitor şi ceea ce s-a petrecut cu valoarea estetică s-a repetat şi se va putea repeta cu toate clasele generale de valori, încît nimic nu ne poate împiedica să întrezărim îmbogăţirea continuă a sistemului. Această îmbogăţire nu ni se prezintă însă

în forma unei anexări de cadre noi, ci în aceea a diferențierii cadrelor statornice. Sistemul valorilor ne apare, ca atare, închis cît privește limitele și articulațiile lui interioare. El ne apare însă ca deschis întru cît poate primi, între aceste limite și articulații fixe, conținuturi din ce în ce mai bogate. Și pentru că, vorbind despre un sistem axiologic închis sau deschis, dăm o întrebuințare metaforică cuvintelor, putem continua metafora, spunînd că sistemul valorilor pare închis în liniile de configurație ale suprafeței sale, dar deschis în profunzimea lui, ca unul care poate primi aporturile nelimitate ale unor noi dorințe. Pentru că omul nu încetează să se dezvolte, este probabil că lumea lui de valori nu va înceta să crească, fără ca, pentru aceasta, el să abandoneze cadrele largi ale năzuințelor lui. Iar această îmbogățire, adîncire și diferențiere a cadrelor axiologice ale omului constituie și temeiul speranțelor lui cele mai întăritoare, în acele momente în care, constatînd lipsa unor valori diriguitoare pentru împrejurările noi ale vieții, el își poate spune că stă în posibilitățile conștiinței lui să le cîștige.

E. ÎNCRUCIȘAREA SFERELOR PERSONALE

Valorificările noastre, adică actele prin care cuprindem valorile, alcătuiesc una din funcțiunile principale ale persoanei umane. Am definit, în adevăr, persoana drept un centru de valorificări. În același loc (I, 7) am arătat, de asemeni, că persoana este un obiect obligatoriu al valorificărilor noastre, în așa fel încît, dacă sîntem liberi să valorificăm sau să ne abținem de a valorifica bunurile reale, sîntem constrînși să valorificăm persoanele, care nu ne sînt niciodată indiferente. Valorificările persoanelor cu care coexistăm se întîlnesc însă cu propriile noastre valorificări, cauzînd efectul încrucișării sferelor personale, un fenomen pe care axiologia nu-l poate trece cu vederea.

În principiu, încrucișarea sferelor personale n-ar trebui să se producă. Valorile posedă, în adevăr, caracterul generalității. Mișcat de actele corelative de dorință, oricine poate cuprinde orice valoare. Există apoi o ordine ierarhică obiectivă a valorilor, încît nimeni n-ar trebui să se îndoiască asupra rangului de preferință care urmează a fi acordat fiecărei valori în parte. Dacă fiecare conștiință omenească s-ar dezvolta pînă la limita putințelor de valorificare umană și dacă nimic n-ar obnubila conștiința în acțiunea spontană a preferințelor ei, în locul încrucișării sferelor personale am avea coincidența lor totală. De asemeni, în această ipoteză, în locul conflictelor care se ivesc în societatea omenească și care, în esență, sînt conflicte ale valorificărilor pe care persoanele și le aplică reciproc, am întîmpina acordul și armonia netulburată. În realitate însă lucrurile nu se întîmplă astfel, căci deși, teoreticește vorbind, valorile sînt generale, în existența empirică a conștiinței ele au un volum mai mic sau mai mare (II, 7), adică sînt cuprinse mai des sau mai rar, în forme mai mult sau mai puțin adecvate, unele din ele sînt dorite și aflate de conștiința omului cu exclusivitate sau cu o preferință care pune în umbră aspirația către alte valori. Individul în care valoarea economică are volumul cel mai mare, omul economic, manifestă neînțelegere față de alții. Dominați de punctul de vedere al unei valori mai viu rîvnită și mai des cuprinsă de fiecare din aceștia, ierarhia obiectivă a valorilor se tulbură pentru ei și preferința lor alege și afirmă valorile într-o ordine care nu mai coincide cu a semenilor stăpîniți de punctul de vedere al unei valori deosebite. Societatea omenească reprezintă o vastă rețea de sfere personale încrucișate. Fără îndoială, conflictul nu este singurul aspect al societăților omenești, privite în latura lor axiologică. Oamenii se iubesc și se asociază adeseori, atunci cînd punctele lor de vedere coincid. În numele acelorași valori, reprezentate în conștiințele respective cu un volum identic și determinînd aceeași ordine subiectivă a preferințelor, se țes între oameni legături de simpatie, încredere, prietenie, fidelitate, colaborare. Tabloul axiologic al societății, adică al coexistenței persoanelor, înfățișează o vastă rețea de sfere personale încrucișate, în urzeala cărora se înscriu, mai des sau mai rar, regiuni de coincidență, de unire, de armonie.

Există oare posibilitatea extinderii acestor regiuni din urmă ? Poate fi oare redus conflictul și armonia poate oare să-l înlocuiască ? Sînt numeroși cugetători care socotesc că

lucrul, chiar dacă ar fi posibil, nu este de dorit. O valoare, spun aceştia, nu poate fi cucerită decît împotriva altora, care urmează să fie combătute şi împinse în umbră. În munca culturii, fiecare slujitor al ei trebuie să posede un punct de vedere, un centru personal, pentru ca opera lui să aibă temeinicie şi eficacitate. Încrucişarea sferelor personale este poate un aspect dureros, dar el este inevitabil şi este util. Faţă de acest mod de a gîndi, sînt alţi cugetători care socotesc că acordul axiologic poate fi obţinut în toate aceste cazuri în care un singur punct de vedere ajunge să domine cu exclusivitate, îndepărtînd sau cel puţin subordonînd toate punctele de vedere deosebite şi stabilind o ordine a preferinţelor care culminează în valoarea impusă şi adoptată. Pentru aceşti din urmă cugetători, acordul este vrednic a fi dorit, şi el nu este imposibil, dar numai pe calea pe care am indicat-o. Sînt, în fine, alţi gînditori care socotesc că dezacordul axiologic, deşi există, el nu este nici fatal, nici aplanabil numai pe calea unificării sub un singur punct de vedere. Cînd considerăm limitarea structurilor axiologice personale, constatăm că ele sînt o cauză a neînţelegerii dintre oameni, mai cu seamă prin veleitatea lor de a se impune. Imperialismul persoanei, nu limitarea ei empirică, este izvorul dezacordurilor axiologice. Limitele consimţite lasă loc mai degrabă şi altor valori alături de ale noastre ; iar dorinţa de a lărgi sfera personală prin însumarea tuturor acelor achiziţii ale culturii care ne pot face receptivi pentru un număr cît mai mare şi mai variat de valori reduce ea însăşi regiunea dezacordurilor. Nu mi se pare apoi drept a spune că o valoare oarecare trebuie apărată împotriva altor valori, menite a fi respinse sau anulate în favoarea celei dintîi. Orice valoare trebuie mai cu seamă apărată împotriva nonvalorii cu care se leagă în interiorul aceleiaşi sfere. Adevărul nu trebuie apărat împotriva esteticului sau moralului, ci împotriva neadevărului ; după cum esteticul şi moralul urmează să fie apărate şi cîştigate împotriva urîtului şi răului. În sfîrşit, alte pricini ale dezacordurilor umane sînt de căutat în inadecvarea actelor de cuprindere a valorilor, în încercarea infructuoasă de a sesiza valorile din perspective care nu sînt potrivite cu ele sau în acea nerecunoaştere a caracterului general al valorilor şi a ordinei lor obiective, care ne închide într-un subiectivism încăpăţînat şi arbitrar. Cînd toate aceste pricini ar fi înlăturate, multe dintre disensiunile oamenilor ar putea să dispară. În serviciul acestui scop, ştiinţa axiologiei, stabilind generalitatea valorilor, graniţele care separă structurile lor autonome, natura actelor care le pot cuprinde şi ordinea obiectivă a ierarhiei lor, poate aduce mari servicii oamenilor şi societăţilor.

ANEXE

ORIGINEA ȘI VALABILITATEA VALORILOR[1]

Interesul în creștere pentru filozofia valorilor se alimentează din spectacolul actual al fragilității lor. De cînd prin încercările unui Marx sau Nietzsche s-a început lucrarea de relativizare a valorilor culturii moderne, o nouă neliniște filozofică a apărut, alta decît aceea metafizică, și anume neliniștea în legătură cu înțelesul și destinația culturii. Este într-acestea caracteristic că în timp ce puține valori culturale scapă astăzi de soarta de a fi contestate, valori noi sînt afirmate cu o parțialitate care nu învață nimic de la opoziția pe care cele dintîi o întîmpină. Totul pare a fi intrat astăzi într-un proces de activă relativizare, fără ca veleitățile radicale și absolutiste să fie intimidate. Situația se repetă și în ce privește înțelegerea generală a valorilor, reprezentările cu privire la originea și valabilitatea lor, despre care vedem afirmîndu-se ideile cele mai contradictorii. S-ar spune că gînditorii care reflectează astăzi la astfel de probleme sînt urmăriți de o anumită rea conștiință, pe care ei încearcă s-o aline, fie primind fragilitatea valorilor ca pe un fapt cu totul natural, fie opunînd afirmația că, în ciuda șovăirii lor aparente, valorile se bucură de un mod de a fi autonom și inalterabil. Ceva din spiritul vechilor tehnici terapeutice ale homeopatiei și alopatiei intră și în această ocazie în funcțiune.

---

[1] Comunicare făcută la al nouulea Congres internațional de filozofie (Paris, 1-6 august 1937).

Definițiile care s-au propus în legătură cu natura valorilor se mișcă, în genere, în aceste cadre. Varietatea lor nu este subliniată decît de puține nuanțe. Astfel, pentru un întreg grup de cugetători, veniți mai cu seamă din sfera psihologiei, nu recunoaștem o valoare decît acelor lucruri care prin anumite însușiri ale lor sînt capabile de a satisface unele nevoi ale individului sau ale colectivității. Prezența valorii se declară în sentimentul de plăcere provocat de posesiunea obiectului capabil de a satisface nevoia pe care am resimțit-o. „Motivul propriu, scria A. Döring, pentru care atribuim unui obiect o valoare de un anumit grad consistă în exercitarea sentimentului prin mijlocirea lui. Un bun este obiectul care trezește plăcerea, un rău este obiectul care trezește durerea." Pentru o părere înrudită, valoarea se constituie însă chiar înaintea momentului posesiunii, și anume în acela al dorinței, al aspirației către obiectul înzestrat cu facultatea de a satisface o nevoie. „Valoarea, scria Ch. von Ehrenfels, este raportul dintre un obiect și un subiect și care ne spune că subiectul dorește efectiv obiectul, sau, în cazul că nu este convins de existența acestuia din urmă, că l-ar putea dori." În același înțeles observă A. Lalande că „n-ar exista valori dacă n-am avea preferințe și dorințe". Nu numai că valoarea nu trebuie să aștepte momentul posesiunii pentru a apărea, dar acest moment absoarbe mai degrabă, după credința unui Simmel sau Bouglé, ființa valorii. Realitatea ei se constituie mai degrabă din faptul de a o dori și a nu o avea, din luptele și dificultățile de a o obține. Pe de altă parte, pe cînd, urmînd deprinderile limbajului, valorile sînt pentru unii gînditori însușiri ale lucrurilor sau chiar lucrurile care au aceste însușiri, pentru alții ele nu par a fi decît expresia afectivă a unei relații. În cazul acesta, valoarea nu are nici o realitate în afară de individualitatea și momentul în care este posedată sau rîvnită. Valabilitatea ei se mărginește deci în interiorul individualității care o posedă sau o rîvnește și numai în clipa posesiunii sau dorinței. Punctul de vedere al relativismului valorii a fost cu multă consecvență susținut de R. Müller-Freienfels, care se rînduiește, dealtfel, în tabăra acelora care văd în relația afectivă pe care o denumește valoarea un sentiment al posesiunii. Pentru acest gînditor nu există sentimente autentice ale valorii decît pentru punctul de vedere al unui eu momentan. O valoare care

pretinde la universalitate şi la oarecare autonomie faţă de subiectul care îl resimte şi de momentul în care este resimţită, nu este altceva decît produsul unul act de generalizare, care îi răpeşte, de fapt, orice intimitate şi orice adevăr afectiv. „Valorile generale, scrie R. Müller-Freienfels, sînt scheme vide, pe care personalitatea trebuie să le impregneze cu sîngele său, pentru a le trezi la viaţă."

La celălalt pol al gîndirii se întîlnesc într-acestea cugetătorii pentru care valoarea este o esenţă autonomă şi faţă de lucrurile cărora le-o putem atribui şi faţă de subiectele care o preţuiesc, adică o esenţă absolută. Valorile sînt, pentru M. Scheler, „fapte obiective, aparţinînd unui anumit mod al experienţei" şi care pot fi intuite prin acte intenţionale ale sentimentului, chiar atunci cînd ele nu aderă la vreun suport oarecare, ca, de pildă, atunci cînd un om ne este simpatic, deşi n-am putea indica nici o trăsătură care să sprijine aprecierea noastră. Problema pe care o vor urmări autonomiştii valorii va fi aceea de a găsi regiunea de care ţin obiectele aparţinînd acestui mod special al experienţei. Pentru toţi aceşti gînditori, valorile nefiind nici calităţi ale lucrurilor, nici fapte ale subiectivităţii, nici expresii ale relaţiilor dintre acestea, ele nu pot aparţine decît unei regiuni care depăşeşte tot ce există. Astfel, pentru H. Rickert, între existenţă şi valoare se sapă o adevărată prăpastie, pe care o ilustrează faptul că, în timp ce negaţia existentului suprimă orice reprezentare şi produce ideea nimicului, negaţia valorii lasă loc cuiva, şi anume nonvalorii. Neluînd parte la relaţiile existentului, nu putem spune că valorile există, ci numai că ele valorează. Cum este însă greu de a înţelege cum poate valora ceva care nu există în nici un fel şi cum, pe de altă parte, nevoia de a întemeia caracterul autonom şi absolut al valorilor părea a cere izolarea lor şi de lucruri şi de forma relaţiei dintre obiect şi subiect, s-a recurs la încercarea de a le atribui unei sfere mai subtile, una care să aibă mai puţine determinări decît existenţa, dar despre care să se poată spune cel puţin că *este*. În acest fel, profesorul N. Hartmann exclude valoarea din sfera existenţei, dar o menţine în sfera fiinţei. Valorile *sînt* şi, ca atare, ele pot fi cunoscute deopotrivă cu toate obiectele independente de conştiinţă. Ele sînt esenţe, la fel cu ideile platonice, cu *eidos*, despre care vorbeşte Aristotel, şi cu *essentia* scolasticilor. Participînd la un mod neatîrnat al fiinţei, valorile au calitatea unei autonomii ideale, care, departe de a fi condiţionată de spiritul care le cunoaşte sau de lucrurile care le întrupează, le condiţionează. Astfel, spiritul nu se poate sustrage evidenţei valorilor, şi lucrurile, abia prin raportare la fiinţa lor apriorică, devin pentru noi nişte bunuri. În acest înţeles şi folosind o formulă cu răsunet criticist, valorile sînt, pentru Hartmann, „condiţiile posibilităţii bunurilor". Valorile nu apar, aşadar, din aspiraţia noastră către anumite bunuri. Această aspiraţie este făcută posibilă şi este orientată de fiinţa apriorică a valorilor. Sentimentul valorii nu este altceva decît semnul prezenţei lor în conştiinţă. Desigur că Scheler şi Hartmann au întreprins încercările cele mai departe împinse de a asigura valorilor caracterul lor de absolută valabilitate, într-un contrast atît de izbitor cu psihologiştii care se resemnează a primi relativitatea lor.

Cine examinează cu oarecare atenţie toate aceste doctrine nu poate să nu-şi dea seama că în cuprinsul lor se încrucişează răspunsul la două probleme deosebite, care sînt făcute solidare printr-un abuz al raţionamentului. Aceste probleme sînt: 1) problema originii valorilor şi 2) problema valabilităţii lor. Mai toţi teoreticienii au fost înclinaţi să admită că soluţia celei dintîi dintre aceste probleme atrage o anumită soluţie simetrică a celeilalte, deşi, după cum vom vedea îndată, acest paralelism al soluţiilor nu reprezintă nimic constrîngător pentru spirit. Astfel, pentru concepţia psihologică şi subiectivistă, valorile îşi au originea în nevoile şi aspiraţiile noastre, ceea ce ar restrînge valabilitatea lor în limitele individualităţii care le resimte trebuinţa şi năzuieşte către ele, ba chiar în unicul moment al aspiraţiei sau al îndestulării. La rîndul ei, concepţia contrarie socoteşte că valorile îşi au originea într-o sferă autonomă faţă de orice formă determinată a existenţei şi că, din această pricină, nu există spirit care, întîlnindu-le, să se poată sustrage recunoaşterii caracterului lor absolut. Profesorul N. Hartmann a admis că spiritul, privind către lumea valorilor printr-un unghi de o anumită îngustime, rămîne orb pentru unele valori şi nu se deschide decît unora din ele, dar că, în momentul în care o face, valorile îi apar în semnificaţia lor absolută.

Este necesar să reacţionăm împotriva acestui mod de a asocia ideile noastre. Nu este deloc just a spune că faptul că valorile provin dinafară, dintr-o sferă autonomă sui-generis, impune valabilitatea lor absolută pentru orice spirit care ajunge a le cunoaşte. Ne putem foarte bine reprezenta că valorile, deşi ar avea o origine externă şi autonomă faţă de spirit, dobîndesc, îndată ce pătrund în el, forme subiective şi de o valabilitate cu totul mărginită. Nici în axiologie, nici în epistemologie, obiectivitatea autonomă a datelor nu garantează valabilitatea absolută a chipului în care le răsfrîngem. Sfera de provenienţă a unor elemente apărute în conştiinţa noastră nu garantează valoarea lor. Încercarea de a funda caracterul absolut al valorilor prin invocarea sferei autonome a provenienţei lor nu mi se pare satisfăcătoare. Nimic nu-mi dovedeşte că spiritul, primind valoarea, asimilînd-o, introducînd-o în unitatea lui, adaptînd-o la conţinuturile lui anterioare şi la scopurile lui prezente, nu-i alterează fiinţa şi nu-i reduce raza valabilităţii.

Tot astfel, ne putem închipui foarte bine că valorile au o origine subiectivă, dar că valabilitatea lor depăşeşte subiectivitatea. Putem să ne reprezentăm valori care apar în conştiinţa noastră, dar despre care nu putem spune că valorează numai pentru noi. Nimeni nu are conştiinţa unei astfel de solitudini în actul aprecierii. Acţiunea de valorificare a valorii, adică aceea prin care îi recunoaştem o generalitate oarecare, n-are efectul de a o răci şi dizolva, aşa cum susţin unii psihologi. Dorim cu atît mai multă forţă un bun cu cît ştim că este dorit de mai multă lume, şi lipsa lui ne este cu atît mai dureroasă cu cît ne spunem că sînt puţini oameni care să nu-l posede. Plăcerea îndestulării, care pentru atîţi psihologi alcătuieşte fiinţa adevărată a valorii, nu scade cînd o putem asocia cu gîndul că oamenii nu sînt excluşi de la izvorul ei. Există desigur plăceri egoiste, satisfacţii care cresc în măsura în care ne putem spune că nu le împărţim cu nimeni, dar nu acestea indică prezenţa valorii. Mai cu seamă valorile culturii ar dispărea îndată ce ne-am spune că valabilitatea lor se reduce la aria limitată a individualităţii noastre. Lucrul a fost de multă vreme recunoscut de Kant, care a observat modestia agreabilului şi imperialismul frumo-

sului, adică resemnarea unuia de a valora numai pentru mine şi pretenţia celuilalt de a valora pentru toată lumea. Acţiunea generalizării este deci, pentru Kant, constitutivă în formarea valorii estetice. Putem deci foarte bine recunoaşte, chiar într-un sens mai larg, că valorile provin din aspiraţii sau din satisfacţii personale şi, cu toate acestea, că ele sînt asociate cu tendinţa de a le impune aprecierii generale. Actul de a resimţi o valoare şi acela de a-i recunoaşte o valabilitate generală nu se combat şi nu se anulează reciproc. În definitiv, nici psihologiştii nu afirmă că în actul aprecierii, adică în acela prin care recunoaştem o valoare, nu intră şi o acţiune de valorificare a valorii. Ei admit însă ca un lucru indiscutabil că această din urmă acţiune ajunge totdeauna la rezultatul că orice valoare este valabilă numai pentru acel care o resimte, că raza valabilităţii ei nu depăşeşte niciodată individualitatea valorificatoare, ceea ce mi se pare cu totul contestabil. După cele observate mai sus, mi se pare a putea susţine că sentimentul valorii nu este făcut imposibil prin actul de a-i recunoaşte valorii o valabilitate mai largă, ba chiar că acest din urmă act este constitutiv ori de cîte ori recunoaştem una din valorile mai înalte ale culturii. Dacă psihologiştii au ajuns la alt rezultat, împrejurarea a decurs numai din tendinţa lor de a construi soluţii simetrice, rezolvînd în sens subiectivist şi problema originii şi aceea a valabilităţii valorilor.

Interesul disocierii celor două probleme şi al soluţiilor lor stă în aceea că permite reasocierea lor într-un mod care să ocolească unele din neajunsurile de căpetenie pe care cercetarea mai veche nu le-a putut înlătura. În adevăr, obiecţia cea mai de seamă care a fost făcută autonomiştilor provenea din faptul că aceştia tăgăduiesc valorii caracterul de raport, pentru a-i recunoaşte pe acela de esenţă autonomă : o noţiune greu de realizat, dacă nu-i dăm înţelesul de substanţă, pe care Hartmann ni-l interzice, dealtfel, cu desăvîrşire. Cum însă, pe de altă parte, autonomiştii afirmă că valorile pot fi cunoscute, ei admit implicit că valoarea ia forma raportului cu spiritul şi îşi pierde, odată cu aceasta, autonomia ei absolută. Propoziţia că valoarea este o esenţă autonomă merge greu împreună cu propoziţia că valoarea poate fi cunoscută.

Dacă însă alți gînditori le-au afirmat în chip simultan, lucrul provine din aceea că se socotea că numai originea autonomă a valorii putea salva valabilitatea ei absolută. Tot astfel, neajunsul cel mai de seamă al psihologismului provine din credința că originea subiectivă a valorii mărginește valabilitatea ei. Psihologismul pune pe om în fața dilemei de a se închide în lumea sa de valori viu resimțite sau de a se deschide lumii de semnificații mai generale a culturii, dar numai resemnîndu-se să piardă sentimentul lor mai intim. Pentru punctul de vedere al unui psihologism consecvent, cultura omenească nu poate fi altceva decît o colecție de generalități convenționale. După cele arătate, mi se pare însă cu putință a uni noțiunea valorii, ca un raport aprehendat de subiectivitate, cu afirmarea valabilității ei celei mai largi.

Valoarea este pentru noi expresia unei anumite posibilități, a posibilității unei adaptări satisfăcătoare între lucruri și conștiință. Cine resimte o valoare realizează această adaptare. Cine o dorește încearcă s-o realizeze. Cine n-o dorește și n-o resimte n-a realizat-o încă, dar o poate realiza în momentul în care condițiile adaptării vor fi date. Oamenii sînt mereu alții, nevoile lor se pot schimba și obiectele care să le satisfacă pot să dispară sau să se ascundă. Rămîne într-acestea ceva permanent, și anume valoarea, ca expresia ideală a unui acord între eu și lume, care poate fi oricînd realizat.

Din această pricină, în cel mai particular sentiment al valorii, în cel mai rar sau chiar în cel mai straniu, există ceva tipic și reprezentativ. Cine descoperă o valoare nouă, o valoare pe care nimeni n-o resimțise înainte, execută un act de semnificație umană generală, pentru că statuează exemplul unui acord care poate fi căutat și realizat în viitor de oricine. Este apoi de un mare interes teoretic a distinge între sentimentul valorii și valorificarea valorii, adică între actul prin care resimt valoarea unui lucru și acela prin care măsor întinderea valabilității acestei valori. Psihologistul socotește că acest din urmă act este posterior celui dintîi și că, în definitiv, îl alterează. Pentru noi însă, aceste două acte sînt solidare. Actul valorificării este cuprins în sentimentul valorii. Oricine resimte o valoare nouă este conștient de a fi găsit un mod de adaptare la lucruri, valabil pentru mulți

oameni, izvorul unor nevoi și satisfacții foarte generale. Ba chiar, în măsura în care valoarea ocupă un rol ierarhic mai înalt, acțiunea valorificării dă rezultate mai întinse. Există un *volum* al valorii, care se pronunță în sentimentul de importanță care o însoțește. În baza acestui sentiment socotim că valorile estetice, teoretice, morale sau religioase pe care le înregistrăm au o valabilitate mai generală decît simplele valori ale agreabilului. Baza psihologică a fanatismului în domeniul moral sau religios, sacrificiul la care consimte învățatul sau artistul se dezvoltă din conștiința largii însemnătăți umane pe care o constatăm prin acte de valorificare nedespărțite de sentimentul acelor înalte valori.

Dacă acum trecem de la sentimentul valorilor la crearea lor, la acțiunea de a le încredința unui suport concret, pentru a obține, de pildă, bunuri economice, lucrări științifice sau opere de artă, observăm că sensul acestor acte de creație nu este altul decît de a favoriza raportul adecvat dintre unele dorințe și nevoi și lucrurile care le pot satisface. O operă de artă, de pildă, nu este altceva decît rezultatul organizării mijloacelor grație cărora putem provoca întîlnirea unor nevoi cu niște date obiective și satisfacerea celor dintîi prin cele din urmă. Cum însă nevoile nu sînt date totdeauna, opera de artă își poate asuma și rolul de a le trezi, mai înainte de a le satisface. Creația artistică, spunea odată Paul Valéry, presupune „un calcul de efecte exterioare". Problema artei este „o problemă de acomodare". Ceea ce face artistul face oricare alt creator de bunuri culturale. Prin lucrarea tuturor creatorilor, prin tehnică și prin artă, prin opere științifice și prin instituții, prin codificări și prin ritualuri, ne înconjurăm cu un mediu axiologic condițional, care restrînge cu mult libertatea noastră de a valorifica personal și chiar pe aceea de a găsi valori noi. Tocmai din pricina aceasta oamenii revizuiesc din cînd în cînd soluțiile de viață cuprinse în operele lor și, înainte de a trece sub noi legături sau de a le reface pe cele vechi, ei au impresia acelei alunecări generale, de care nici conștiința timpului nostru nu este scutită. Gînditorii reacționează în fața acestui sentiment dizolvant în singurele două chipuri pe care le-a putut găsi vreodată tehnica apărării : adaptîndu-se primejdiei sau înfruntînd-o dintr-o poziție opusă. Radicalismul vremii acuză

într-acestea contrastele și surpă legăturile. Totul ne face însă a crede că o vreme mai dispusă la integrare și armonie se va opri la adevărul mai larg că deși fiecare individ sau fiecare grup omogen de indivizi nu pot cuprinde valoarea decît din unghiul lor subiectiv, relația care apare atunci pe lume interesează întreaga omenire. Libertatea spirituală, adică dreptul de a folosi poziția noastră personală în acțiunea de a afirma valorile și de a respinge nonvalorile, se investește numai în cazul acesta cu întreaga ei însemnătate umană.

BIBLIOGRAFIE

(Notez în lista bibliografică de față cele cîteva lucrări la care s-a referit expunerea noastră, împreună cu cîteva din operele utile unei prime orientări în teoria modernă a valorilor.)

BLAGA L., *Artă și valoare*, 1939.
(Se schițează o teorie a valorilor în cadrul general al sistemului. Valorile obiective sînt produsul unei „iluzionări finaliste" a conștiinței.)

BOUGLÉ C., *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, 1922.
(Punct de vedere sociologic.)

BRENTANO F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874.
(A inspirat o lungă descendență de teoreticieni ai valorilor, printre care Meinong, Ehrenfels, Krueger, Kraus, Kreibig, Scheler ș.a. Cuprinde deosebirea, pentru care, dealtfel, nu găsește încă termenii proprii, dintre conținuturi ale conștiinței, obiecte și acte intenționale. Brentano clasifică fenomenele sufletești în: 1) reprezentări, 2) judecăți, 3) iubire și ură. Pornind de la studii de teologie catolică, Brentano introduce prin teoria actelor intenționale ⟨vechе moștenire scolastică!⟩ o atitudine realistă în filozofie, într-o vreme în care dominau încă, sub forme felurite, punctele de vedere ale idealismului. Astfel, în timp ce, prin teoria apercepției a lui W. Wundt, conștiința era arătată că își contruiește obiectele ei, psihologia realistă și descriptivă a lui Brentano înfățișează conștiința în acțiunea de simplă cuprindere a obiectelor în relația dintre ele ⟨prin reprezentări și judecăți⟩ sau în relația cu noi înșine ⟨prin *valorificările* iubirii și urii⟩.)

ID., *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis,* 1889.
(Dezvoltarea teoriei valorilor.)

DÖRING A., *Philosophische Güterlehre,* 1888.
(Punct de vedere afectivist. „Un bun este un obiect care produce plăcere ; un rău este un obiect care produce durere.")

DURKHEIM E., *Jugements de valeur et jugements de réalité,* 1911.
(În vol. *Sociologie et Philosophie,* 1924. „O judecată de valoare exprimă relația unui lucru cu un ideal" și, ca atare, nu se deosebește esențial de judecata de realitate, întrucît idealul este și el o realitate pentru conștiința socială. Sociologism. Relativismul valorilor. Studiul a fost prezentat Congresului filozofic din Bologna, în 1911.)

EHRENFELS CHR. v., *System der Wertlehre,* I, 1897.
(Punctul de vedere al dorinței, nu al sentimentului ca la Brentano și Döring. Valoarea este raportul dintre un obiect și subiectul care îl dorește, în cazul că e convins de existența lui. Valoarea este *dezirabilitate* ⟨— *Begehrbarkeit*⟩.)

GROOS K., *Zur Psychologie und Metaphysik des Werterlebens,* 1932.
(Psihologic-genetic. Valorile se dezvoltă din tendințe naturale, instincte, înclinații etc. Conciliază punctul de vedere afectivist cu cel deziderativist : un lucru care satisface un instinct produce o plăcere, pe care dorința, căutînd s-o reproducă, asociază reprezentarea acelui lucru cu ideea unei valori.)

HARTMANN N., *Ethik,* 1925.
(P. de v. obiectivist și absolutist, înrudit cu al lui Scheler. „Valorile sînt esențialități" ⟨— *Wesenheiten*⟩ și, ca atare, aparțin unei lumi speciale, cu propriile ei structuri și legi. Platonism. Faptul că nu ajungem a cunoaște decît un număr mărginit de valori se datorește „îngustimii conștiinței".)

HEYDE J. E., *Wert. Eine philosophische Grundlegung,* 1926.
(Încercare de a concilia relaționismul cu obiectivismul și absolutismul. Valoarea este o relație dintre un subiect și un obiect, dar o relație obiectivă și absolută, întrucît, în anumite condiții, ea poate fi regăsită de oricine. Autorul este un elev al lui Rehmke.)

HUSSERL E., *Über intentionale Erlebnisse und ihre „Inhalte",* în *Logische Untersuchungen,* 1900, v. II.
(Esențial pentru problema actelor, conținuturilor și obiectelor.)

JAMES W., *Précis de Psychologie,* 1908, tr. fr.
(Deosebirea dintre stări *tranzitive* și *substantive,* corespunzînd „actelor" și „conținuturilor". Pînă la urmă ni se arată însă că toate stările conștiinței sînt *tranzitive.*)

KRAUS O., *Die Werttheorien. Geschichte und Kritik,* 1937.
(Concentrează întinsa experiență a autorului în problema valorilor, căreia i-a consacrat numeroase studii anterioare. Bibliografie ținută la curent pînă la data apariției.)

LE SENNE R., *Obstacle et valeur,* 1834.
(Absolutism : „Valoarea e absolută sau nu e valoare".)

LIPPS TH., *Leitfaden der Psychologie,* 1906.
(Precizări utile în problema conținuturilor, actelor și obiectelor conștiinței.)

LOTZE R. H., *Mikrokosmos. Ideen der Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit,* 3 vol., 1856—1864.
(Vorbește pentru întîia oară de un „imperiu al valorilor" ⟨*Reich der Werte*⟩. Stă în mare parte la originea absolutismului și obiectivismului axiologic modern. Totuși ideile lui Lotze nu sînt lipsite de unele contradicții. Cp. Kraus, *op. cit.,* p. 157 urm.)

MEIER H., *Psychologie des emotionalen Denkens,* 1908.
(Psihologia „valorificărilor" și a „judecăților de valoare".)

MEINONG A. v., *Psychologisch-etische Untersuchungen zur Werttheorie,* 1898.
(Elev al lui Brentano, inspirînd pe Ehrenfels, care a avut, la rîndu-i, influență asupra lui, Meinong construiește o teorie a valorilor într-o serie de opere, dintre care aceea citată mai sus a fost declarată de el însuși „învechită". O punere la punct a adus Meinong în comunicarea din 1911 la Congresul filozofic din Bologna ⟨*Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie*⟩, apoi în alte studii, retipărite mai tîrziu în *Gesammelte Abhandlungen* ⟨în special vol. III și ultimul⟩. O nouă prezentare a axiologiei sale, în cadrul filozofiei lui generale, întreprinde Meinong în autoprezentarea publicată în *Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* vol. I, 1921, un text esențial. Meinong distinge patru clase de experiențe ⟨*Erlebnisse*⟩ aprehensive : reprezentarea, gîndirea, sentimentul și voința, care „cuprind" ⟨*erfassen*⟩ patru clase respective de „obiecte" ⟨*Gegenstände*⟩ : obiectele ⟨propriu-zise⟩, obiectivele, dignitativele ⟨= valorile⟩ și deziderativele. Meinong împarte deci cu Brentano părerea că valorile stau în relație cu sentimentul, concepînd însă aceste valori nu ca pe expresia unor relații, ci ca pe niște „obiecte". Reluînd clasificarea lui Meinong, am crezut totuși necesar s-o modificăm, făcînd din valori obiectele dorinței ⟨nu ale sentimentului⟩. În adevăr, obiectele sentimentului, adică afectele, sînt date în conștiință ca niște obiecte ale ei, în timp ce valorile

sînt date cu semnul excentricităţii, adică drept nişte obiecte care depăşesc conştiinţa, care aparţin unei sfere externe. Sentimentul nu ne scoate din noi înşine. Gestul acesta îl execută însă în nenumărate feluri dorinţa, care este una din energiile prin care conştiinţa construieşte lumea exterioară.)

MESSER AUG., *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart*, 1926.

(Analizează sistemele axiologice ale lui Scheler, Rickert, W. Stern, H. Münsterberg.)

MÜLLER-FREIENFELS R., *Grundzüge einer neuen Wertlehre*, în *Annalen der Philosophie*, I, 1919.

(Concluziile cele mai înaintate ale psihologismului şi relativismului axiologic.)

MÜNSTERBERG H., *Philosophie der Werte*, 1908.

(Clasificare minuţioasă a valorilor.)

RICKERT H., *System der Philosophie*, I, 1923.

(Valorile nu aparţin unei regiuni determinate a fiinţei, ci regiunii speciale a „valabilităţii". Fine distincţii între diferitele tipuri de valori şi sistematizarea întregului domeniu. Cp. asupra valorii teoretice la Rickert, N. Bagdasar, *Der Begriff des theoretischen Wertes bei Rickert*, 1927.)

RIBOT TH., *La logique des sentiments*.

(Psihologie. Discută mai multe teze ale axiologiei moderne.)

ROŞCA D. D., *Valori veşnice* (în revista *Luceafărul*, 1941.)

(Argumentează în favoarea permanenţei valorilor culturii. Vol. de acelaşi autor : *Mitul utilului*, 1933 ⟨extras⟩.)

SCHELER M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, vol. I, 1913 ; vol. II, 1916.

(Operă capitală a direcţiei obiectiviste şi absolutiste. Valorile sînt obiectele unei intuiţii emoţionale. Ele sînt fapte obiective, iraţionale şi apriorice. Orice normă sau orice postulat moral se întemeiază pe „fiinţa" apriorică a valorilor. Ele nu sînt „relaţii", ci „obiecte" independente de procesul cuprinderii reale. Cuprinde o clasificare şi o ierarhizare a valorilor.)

SIMMEL G., *Philosophie des Geldes*, 1900.

STERN ALF., *La philosophie des valeurs*, 2 vol., 1936.

(Analizează contribuţiile lui R. Müller-Freienfels, M. Scheler, N. Hartmann, E. Heyde, A. Vierkandt, W. Stern, Th. Lessing, încheind cu expunerea propriei teorii, cuprinsă în opera : *Die Philosophiscen Grundlagen von Wahrheit, Wirklichkeit, Wert* 1932.)

WINDELBAND W., *Präludien*, 2 vol., 1915.

(Absolutism. „Lumina eternităţii nu luminează pentru mine în ştiinţă, ci în conştiinţă.")

Travaux du IX-e Congrès international de philosophie, 1937.

(Cuprind în vol. X şi XI un mare număr de studii asupra teoriei valorilor repartizate în următoarele capitole : I. Generalităţi ; II. Valoare şi realitate ; III. Cunoştinţă, acţiune, valoare ; IV. Valoare şi cosmologie ; V. Norme logice ; VI. Norme morale şi sociale.)

1942

FILOZOFIA CULTURII

PREFAȚA

Lucrarea de față reproduce, cu modificări privind mai ales forma expunerii, unul din cursurile de filozofia culturii, ținut la Facultatea de filozofie și litere din București, dublînd obișnuitul meu curs de estetică, în intervalul 1929—1935. Cursul pornea, după propunerea decanului nostru de-atunci, d-l profesor D. Gusti, și răspundea, pare-se, unei nevoi. Mulți din vechii lui auditori mi-au cerut în cursul anilor să-l tipăresc, ceea ce mă hotărăsc să fac abia acum. Problema culturii este însă astăzi mai actuală decît oricînd, și cititorii de scrieri filozofice, deveniți numeroși în vremea din urmă, vor primi poate într-un chip favorabil această încercare de a da un conținut mai precis unor noțiuni încă șovăitoare și de a explica, în spiritul adevărului, conștiința de cultură a omului modern.

T.V.

Octombrie 1943

PREFAȚĂ LA EDIȚIA A II-A

Răspîndită, în puține exemplare, în cîteva librării din București, lucrarea de față a fost mistuită de focul bombar-

damentelor germane în cea mai mare parte a primei ei ediții. Autorul a pregătit o nouă ediție, revăzută, a lucrării sale și Filozofia culturii *se înfățișează astăzi din nou cititorilor, care n-au încetat s-o ceară între timp.*

Editura

Octombrie 1944

A. a. TEORIA FORMALĂ A CULTURII

I. OBIECTUL FILOZOFIEI CULTURII

Multă lume vorbește astăzi despre filozofia culturii. Puțini leagă de această expresie, apărută de curînd în terminologia specialității, un conținut de reprezentări limpezi. Cea mai tînără ramură a sistemului filozofic, cel puțin ca grupare autonomă a unor probleme puse, dealtfel, de multă vreme, are nevoie să-și precizeze conținutul, ceea ce, dealtfel, nu se poate face decît în legătură cu deosebirea dintre științele spiritului și ale naturii, și aceasta un rezultat relativ recent al cercetării. Dacă atîta vreme studiul naturii și al spiritului au întîrziat să se diferențieze, împrejurarea provenea fie din faptul că natura era considerată ca o dependență a spiritului, fie că spiritul era privit ca o dependență a naturii. Trebuie salutată, ca una din cuceririle cele mai de seamă ale metodelor moderne, precizarea granițelor dintre lumea fizică și cea morală, dintre natură și cultură, ca două domenii autonome, avînd legalitatea lor proprie. În momentul în care conștiința acestei deosebiri a fost cîștigată, vechea filozofie, obținută mai cu seamă printr-o prelungire a metodelor operante în cercetarea naturii, a simțit nevoia să se completeze prin tot ce îi aduce, ca metode și rezultate, observația omului moral și a culturii lui. Filozofia culturii este rodul acestei îndrumări. Dar, pentru a asocia un înțeles cît mai exact cu noțiunea nouă și încă atît de șovăitoare a filozofiei culturii, este nevoie să vedem mai de aproape care sînt amintitele caractere diferențiale ale științelor naturale, spre

deosebire de cele morale. Ne propunem să întreprindem o lucrare lungă și dificilă. Temeliile ei trebuiesc bine asigurate.

Numeroase sînt trăsăturile distinctive dintre aceste două grupări de științe. Științele naturii studiază fapte și fenomene care sînt independente de individualitatea omului și de civilizația lui. Acest lucru trebuie înțeles în două feluri. Fenomenele pe care științele naturii le studiază sînt independente de om, întrucît sînt anterioare civilizației lui. Cu mult înainte ca omul să fi lăsat vreo mărturie despre sine, pămîntul se învîrtea în jurul soarelui, două corpuri încărcate cu electricități contrarii puse față în față produceau o scînteie, iar embrionul unui anumit tip animal se dezvolta în aceleași condiții. Dar aceste fenomene sînt independente de om și în alt sens : ele nu se lasă contaminate de fluctuațiile, de mobilitatea individualității omenești. Soarele continuă să răsară, cu strălucirea lui veșnică, chiar dacă sufletul nostru e trist și întunecat, corpurile cad după aceleași legi ale gravitației, neinfluențate de natura sentimentelor și a dispoziției noastre din acel moment. Fenomenele naturale sînt apoi repetabile. Este o observație pe care a făcut-o filozoful și istoricul Alexandru Xenopol, autorul *Principiilor fundamentale ale istoriei*, observație care îndreptățea sistematizarea științelor respective într-o categorie omogenă. Fiind repetabile, avem posibilitatea să eliminăm din cunoașterea fenomenelor naturale însușirile secundare și accidentale cu care se însoțesc, pentru a nu reține decît comunul lor, trăsăturile care revin cu fiecare repetiție, ceea ce îndreptățește observația că fenomenele naturale sînt sistematizabile în noțiuni și legi generale. Astfel putem dobîndi despre scînteia electrică o cunoștință generală și nu numai cunoștința specială despre cutare sau cutare scînteie anumită. Mai mult decît atît, fenomenele naturale prilejuiesc simple judecăți de existență. Prin ele cunoaștem anumite trăsături ale realității și nimic mai mult. În sfîrșit, pentru cunoașterea lor, nu este necesar să întrebuințăm decît o singură energie sufletească : inteligența. Faptul că ele ne pot sugera unele sentimente este nu numai indiferent, dar și primejdios pentru buna ducere la capăt a întreprinderii științifice.

Iată însă niște trăsături care sînt pe rînd contrazise de caracteristicile științelor omului sau ale spiritului. Căci, mai întîi, fenomenele despre care științele spiritului se ocupă sînt

dependente de om, în dublul înțeles că sînt contemporane cu civilizația lui și că sînt atîrnătoare de variațiile subiectivității sale. Orice s-ar spune, eposurile lui Homer nu ne vorbesc nouă în același fel cum le vorbeau anticilor, iar expedițiile lui Alexandru cel Mare ne mișcă pe noi astăzi mai puțin de cum vor fi mișcat pe contemporani. Dar fenomenele spiritului nu sînt nici repetabile ; ele sînt unice. O singură *Eneidă* există în lume ; o singură oară s-au produs campaniile lui Napoleon Bonaparte ; o singură dată s-a înfăptuit unitatea Germaniei. Din această pricină nu putem formula în legătură cu ele nici un fel de noțiuni generale. Preparatele intelectuale care rezultă din efortul de a cunoaște aceste fenomene ale spiritului sînt niște concepte individuale, unice : conceptul Revoluției franceze, al Renașterei sau al Reformei. Conceptele acestea nu însumează apoi numai trăsături ale realității nude, fapte de existență. Ele nu dau loc numai la judecăți existențiale, ci totdeauna le gîndim în legătură cu o valoare. Raportarea la o valoare este — după gînditorul german Rickert — principiul după care, în științele spiritului, distingem esențialul de neesențial. Nu ne interesează, de pildă, cum a fost culoarea cravatei pe care o purta Schopenhauer, dar ne pot preocupa cu drept cuvînt profesorii pe care i-a audiat și cărțile pe care le-a citit, deoarece grație lor înțelegem mai bine formarea acelei valori, a acelui bun cultural care este filozofia lui. Prin urmare, pe cîtă vreme în științele naturii ne preocupăm de fapte așa cum sînt, fără să le punem în vreo legătură oarecare cu o valoare omenească, în științele spiritului raportarea la valoare este o trăsătură caracteristică și, după cum veți vedea îndată, în cel mai înalt grad hotărîtoare pentru constituirea acestor științe. În sfîrșit, fenomenele pe care științele spiritului le studiază nu se oferă numai simplei noastre inteligențe, cunoștinței pur intelectuale, ci unei cunoștințe intelectuale sprijinită de simpatie. Pentru a înțelege pînă la ultima adîncime un fenomen istoric, cum au fost, de pildă, cruciadele, trebuie să retrăim conținuturile sufletești ale omului medieval, să intrăm în intimitatea lui morală, să devenim noi înșine oamenii mistici ai acelor vremuri. Iată atîtea trăsături care fac din dualitatea : științe ale naturii și științe ale omului, un adevărat contrast.

E cunoscut că toate clasificările omenești sînt relative, că ele sînt mijloace utile pentru a ne dirija în complexitatea fenomenelor pe care o știință le studiază, dar că ele nu se acoperă perfect cu realitatea, a cărei natură e făcută din treceri ușoare și nesimțite. De aceea, datoria noastră științifică este să arătăm că există și unele fenomene interferente, pe care trebuie să le privim din punctul de vedere al științelor naturii combinat cu acel al științelor spiritului. Iată, de pildă, un fenomen natural cum este o maladie a organismului. Procesele care constituiesc o boală sînt independente de individualitatea noastră și de civilizația omenească. Cu toate acestea, se vorbește uneori despre maladii sociale. Există boli în legătură cu unele împrejurări ale civilizației omenești. O epidemie de tuberculoză, de pildă, poate sta în relație cu un anumit mediu, determinat, la rîndul lui, de certe condiții ale muncii sociale. Dar sînt fenomenele naturale totdeauna repetabile și generale ? Sistemul nostru solar, de pildă, este unic. Există un singur sistem solar, în care Terra e o planetă, și în legătură cu el nu putem formula decît un concept individual. În sfîrșit, este adevărat că în știință ne putem lipsi totdeauna de acel adjuvant al simpatiei, care ne face să intrăm mai adînc în intimitatea lucrurilor ? Se observă uneori, în psihologia caracterologică, înclinația estetică a botaniștilor, aplecarea delicată asupra creaturii plăpînde a florilor, pe care aceștia le studiază. Este probabil că, printre mijloacele de cunoaștere ale unui botanist de mare vocație, există și o anumită simpatie cu lumea așa de gingașă a plantelor.

Este adevărat, pe de altă parte, că nu există nici o posibilitate de a alcătui concepte generale în științele spiritului ? Lucrul iarăși nu poate să fie afirmat cu toată temeinicia și pînă la ultima limită. S-a observat, de pildă, că țăranul din oricare țară, oricărei culturi ar aparține, prezintă anumite însușiri repetabile și care ne îndreptățesc a vorbi despre un tip general al țăranului. Același lucru se poate spune despre tipul burghezului. Există anumite trăsături care revin în toate burgheziile lumii, ceea ce justifică o caracterizare a burghezului în genere, așa cum a făcut-o, de exemplu, Werner Sombart în renumita sa carte. Sînt apoi cu totul excluse fenomenele repetabile în domeniul spiritului ? Știm că unele state care au ajuns la o anumită formă a producției economice au o tendință imperialistă, și această trăsătură s-a

observat deopotrivă în vechea civilizație persană, la greci și la romani. Această trăsătură a revenit de cîteva ori în decursul istoriei universale.

Iată deci că există și forme de interferență între științele naturii și ale spiritului și iată că sîntem îndreptățiți să afirmăm încă o dată că acele clasificări de care știința se servește îndeobște nu trag linii cu neputință să fie depășite. Deosebirea dintre științele naturii și ale spiritului rămîne, cu toate acestea, de o mare importanță, pentru două motive : mai întîi pentru că evită excesul primejdios al vechii filozofii generalizatoare a istoriei. De cîteva ori în cursul evoluției doctrinelor filozofice, și cu multă intensitate în veacul trecut, s-a crezut că viața omenirii poate fi redusă la niște legi avînd siguranța și preciziunea acelora pe care ni le oferă mecanica. Iar această aspirație și, aș spune, această ambiție de a transforma istoria în natură, de a face să valoreze în cuprinsul istoriei numai punctul de vedere al naturalistului, a compromis vechea filozofie a istoriei, care pe această cale nu putea să ajungă decît la niște rezultate palide și relative. Dar, odată cu aceasta, nu se compromitea numai valoarea intrinsecă a filozofiei istoriei, ci, în același timp, valoarea științifică a tuturor științelor spiritului. Fiindcă istoria nu putea să dea rezultate de siguranța acelora pe care le dau științele naturii, se tăgăduia științelor spiritului orice valoare științifică. Și atunci o serie de metodologi de seamă s-au însuflețit de preocupările de a arăta că disciplinele spiritului au și ele un caracter științific, întrucît și ele, deopotrivă cu științele naturii, țintesc către cunoștința „clară" și „distinctă" (așa cum cerea întemeietorul filozofiei moderne, Descartes), numai că ținta pe care științele spirituale și-o propun este alta decît ținta pe care și-o asumă științele naturii, și mijloacele unora sînt deosebite de mijloacele celorlalte. Aci rezidă importanța distincției capitale dintre științele naturii și științele spiritului.

Ați observat, atunci cînd am arătat care sînt formele de interferență dintre științele naturii și științele spiritului, că tranzacțiunea între aceste două categorii era cu putință asupra tuturor punctelor, cu excepțiunea unuia singur : numai în ceea ce privește caracterul existențial al științelor naturii și caracterul valorificant al științelor spiritului, interferența nu era posibilă. Această deosebire reprezintă, de o

parte şi de alta, nişte granițe care nu pot fi trecute cu nici un preţ. Ştiinţele naturii îşi propun reprezentarea realităţii, aşa cum este ea, independent de individualitatea omenească şi de variaţiile ei. Ştiinţele spiritului studiază însă fenomene în legătură cu anumite valori resimţite de subiectivitatea omenească. Astfel, caracterul esenţial şi cel mai pregnant al ştiinţelor spiritului este acela care constă în raportarea fenomenelor de care ele se ocupă la o valoare.

Este necesar însă, pentru că întrebuinţăm termenul de *valoare*, să lămurim semnificaţia lui. În această privinţă, dezvoltările noastre vor fi reluate şi mai tîrziu, pentru că problema valorii stă în centrul unui curs filozofic despre cultură. Dar pentru a nu păşi mai departe fără un minim de provizie necesară, este folositor să explicăm de pe acum, în termeni sumari, ce este o valoare. Scurt spus, o valoare este obiectul unei dorinţe. Această dorinţă poate să fie, la rîndul ei, fizică sau morală. Un lucru care întrupează în sine o astfel de valoare, un lucru care prin prezenţa sau prin întrebuinţarea lui poate să satisfacă această dorinţă, se numeşte un *bun*, un termen care vă este cunoscut din economia politică. Actul prin care cugetăm un obiect ca fiind în stare de a ne satisface o dorinţă îl numim un act de valoare sau un act cultural subiectiv. Prin urmare, o teorie elementară a valorilor trebuie să distingă şi valori care n-au o existenţă fizică, care au o existenţă ideală ; apoi bunuri, care sînt obiectele în care valorile se întrupează, şi valorizări, actele prin care socotim un obiect capabil de a satisface una din dorinţele noastre.

Observaţi însă că ştiinţele culturii nu valorizează ele însele. Dacă ele însele ar valoriza, atunci ştiinţele culturii ar fi lipsite de acea obiectivitate care este de esenţa tuturor preocupărilor ştiinţifice. Specialistul ştiinţelor culturii nu se întreabă dacă un obiect sau un fenomen oarecare poate să satisfacă o dorinţă a sa, sau dacă poate satisface o dorinţă a unui grup omenesc mai larg, a unei asociaţii de interese, a unui partid, a naţiunii întregi ş.a.m.d. El constată numai dacă acel bun le satisface într-adevăr. Prin urmare, specialistul ştiinţelor culturii are faţă de valori o atitudine existenţială : le constată existenţa, dar nu valorează el însuşi. Este o distincţie elementară, care trebuie făcută din capul locului, pentru a nu păşi pe calea unor interpretări greşite.

Actul prin care noi introducem efectiv un obiect în sfera unei valori, actul prin care creăm bunuri, poate fi numit act cultural obiectiv. Sculptorul care într-un bloc inform de piatră taie contururile unei statui a introdus obiectul care îi stătea în faţă în sfera valorii estetice şi a executat astfel un act cultural obiectiv, a creat pentru omenire un nou bun, un obiect care poate satisface aspiraţia estetică a sufletului, un lucru care se oferă valorizării estetice a oamenilor. Prin urmare, actul cultural n-ar fi decît contrapartea simetrică şi obiectivă a actului de valorizare, a actului cultural subiectiv. Prin valorizare gîndim un obiect în sfera unei valori, îl cugetăm ca dependent de o valoare. Prin actul cultural obiectiv nu numai că îl gîndim, dar îl şi introducem, de fapt, în sfera valorii şi dăm un punct de reazem uneia dintre aspiraţiile omeneşti către valoare, uneia din trebuinţele omeneşti.

Aşadar, ştiinţele spiritului nu sînt numai ştiinţe ale valorii, dar sînt, în acelaşi timp, şi ştiinţe ale culturii, şi unul dintre gînditorii care şi-a cîştigat mai multe merite în constituirea metodologiei moderne a ştiinţelor nu a mai întrebuinţat pentru aceste materii termenul ceva mai vag de ştiinţe ale spiritului, ci pe acela mai nou de ştiinţe ale culturii. Acest filozof este H. Rickert. Ştiinţelor naturii el le-a opus ştiinţele culturii, ale căror însuşiri sînt unele din cele enumerate în cursul acestui studiu.

Dar filozofia culturii despre care ne vom ocupa nu este deloc una şi aceeaşi cu ştiinţele culturii despre care am vorbit şi în rîndul cărora trebuie să numărăm toate varietăţile disciplinelor istorice, feluritele ramuri ale economiei politice, ale disciplinelor juridice, ştiinţele filozofice ş.a.m.d. Deşi toate acestea sînt ştiinţe culturale, sfera lor nu coincide nicidecum cu filozofia culturii. Filozofia culturii e altceva.

Filozofia culturii este mai întîi — şi după cum ne-o spune însuşi numele ei — o disciplină filozofică. Ştiinţele culturale sînt discipline speciale. Filozofia culturii se găseşte la un nivel de generalitate mult mai ridicat decît ştiinţele speciale culturale. Filozofia culturii generalizează asupra materialului pe care îl procură ştiinţele speciale ale culturii, în acelaşi fel în care filozofia naturii generalizează asupra rezultatelor pe care i le oferă ştiinţele particulare ale naturii.

Prin urmare, întrebuinţînd pluralul „ştiinţele culturii“ sau singularul „filozofia culturii“ trecem de la nivelul unor generalizări mai restrînse, cum stă în natura ştiinţelor speciale, la nivelul ultimelor generalizări, cum se potriveşte firii disciplinelor filozofice. Şi atunci, dacă acesta este obiectul filozofiei culturii, sumar schiţat şi într-un fel pe care paginile următoare îl vor completa neîncetat, atunci se înţelege de ce studiul lui nu numai că este necesar, dar este indispensabil completării sistemului filozofic.

II. DOMENIUL FILOZOFIEI CULTURII DEFINIŢIA CULTURII

Pentru a delimita mai bine obiectul propriu al filozofiei culturii, este necesar să tragem graniţele care o despart de acele discipline filozofice cu care ea poate fi uneori confundată. Căci, într-adevăr, viaţa culturală a omenirii se acoperă cu viaţa ei istorică, şi atunci ne putem pune întrebarea : nu cumva filozofia culturii nu este altceva decît o veche cunoştinţă a noastră, şi anume filozofia istoriei ?

Sub numele de filozofia istoriei s-au distins în cursul timpului două discipline deosebite. Există, mai întîi, o filozofie formală a istoriei, care îşi propune să stabilească scopul cercetării ştiinţifice în istorie şi metodele proprii pentru a atinge acest scop. În acest sens, s-au distins, ca emeriţi filozofi ai istoriei, savantul nostru Alexandru Xenopol, sau unii învăţaţi germani lucrînd cam în aceeaşi vreme cu Xenopol, cum au fost Windelband şi Rickert. Este incontestabil că, înţeleasă în acest sens, teoria formală a istoriei este de un mare ajutor ştiinţei culturii, pentru că, după cum aţi putut-o întrevede şi în expunerea de pînă acum, ea ne ajută să delimităm domeniul de fapte asupra cărora ştiinţa culturii generalizează. Teoria formală a istoriei este aceea care ne spune că, în contrastul care împarte lumea obiectelor capabile de a fi cercetate ştiinţificeşte, domeniul nostru nu este al naturii, ci al faptelor unice, individuale şi raportate la o valoare care constituie regnul propriu-zis al culturii. Trebuie să observăm că, ajungînd la astfel de rezultat, filozofia istoriei este de un mare sprijin disciplinei cu care urmează să ne ocupăm noi.

Dar filozofia istoriei îşi mai pune o altă întrebare şi, răspunzînd la aceasta, ia forma specială a unei teorii materiale a istoriei, adică acea parte a complexului ei care îşi propune să studieze sensul devenirii istorice. Într-adevăr, în realizările ei cele mai de seamă, filozofia materială a istoriei s-a întrebat care este direcţia vieţii istorice şi a răspuns că această direcţie ar fi realizarea intenţiei providenţiale. Este soluţia pe care o dau problemei filozofii religioşi ai istoriei, un Augustin, un Bossuet. Alteori, direcţia istoriei a fost întrevăzută în realizarea libertăţii, care alcătuieşte, după Hegel, atributul de căpetenie al spiritului universal. Oricît de interesante ar fi astfel de încercări de a soluţiona problema materială a istoriei, este necesar să arătăm însă că adesea ţinta către care procesul istoriei este presupus că se îndreaptă este confundată cu un obiect al preferinţei personale : ţeluri subiective, înclinaţii proprii sînt generalizate pentru a face din ele însăşi finalitatea vieţii istorice. În acest fel însă, filozofia istoriei devine o întreprindere plină de primejdii. Iată de ce filozofia culturii, în forma pe care dorim a o reprezenta noi, se va abate de la scopurile pe care vechea filozofie materială a istoriei şi le propunea.

Există însă şi o altă disciplină cu care filozofia culturii ar putea fi confundată, şi este vorba ca şi în această direcţie să tragem linii de graniţă. Această disciplină este sociologia. Valorile culturale sînt valori sociale, în îndoitul înţeles că sînt dorite de societate, ca nişte ţinte proprii ale ei, şi că ele nu se pot dezvolta decît în mediul social, pe baza condiţiilor pe care societatea le oferă. În acest caz, filozofia culturii nu coincide oare cu însuşi obiectul sociologiei ? La această întrebare iată ce s-ar putea răspunde. Sociologia poate fi concentrată în două feluri : mai întîi ca sistem al tuturor ştiinţelor sociale ; în al doilea rînd — şi în cazul acesta ea primeşte numele de sociologie generală — ea îşi poate propune să generalizeze asupra rezultatelor pe care le oferă feluritele ştiinţe sociale speciale. Întrucît este o disciplină filozofică, sociologia există şi se dezvoltă la un nivel de generalitate superior nivelului pe care în mod firesc ştiinţele speciale ale societăţii îl ocupă. Dar socialul asupra căruia generalizează sociologia poate fi înţeles drept una singură dintre valorile asupra cărora generalizează filozofia culturii. Sfera acesteia din urmă va fi atunci cu mult mai întinsă decît

sfera celei dintîi. Este adevărat însă că oricare ar fi deosebirile care apar — considerînd întinderea și complexitatea lor — în măsura în care valorile se dezvoltă în ambianța socială, ajutorul sociologiei întru rezolvarea problemelor pe care filozofia culturii și le propune este de un mare folos și nu poate fi trecut cu vederea.

★

Considerațiile preliminare terminate, putem trece acum mai aproape de miezul lucrurilor, anunțînd de pe acum că două vor fi capitolele largi ale preocupărilor noastre. Folosind sugestia pe care filozofia istorică ne-a oferit-o, ne vom împărți și noi materia între o teorie formală și o teorie materială a culturii. Aceasta din urmă își va propune să studieze condițiile care fac posibilă întruparea valorilor culturale, mijloacele de care aceste operații se folosesc și idealurile care le conduc. Preocupările acestea ne vor reține însă mai tîrziu. Deocamdată trebuie să începem cu teoria formală a culturii, adică cu acea parte a studiului nostru care își va propune să lămurească ce este în mod general cultura. O noțiune nu devine însă limpede decît atunci cînd am despicat conținutul ei, cînd găsim notele care îl compun ; în al doilea rînd, atunci cînd identificăm sfera noțiunii ei, prin urmare cînd ne dăm seama care sînt obiectele cărora noțiunea respectivă le convine.

În ceea ce privește prima întrebare, iată care ar fi trăsăturile distinctive pe care o noțiune elaborată științificește trebuie neapărat să le rețină. Vom spune astfel că în conținutul noțiunii de cultură intră, ca un prim element, ideea de voință culturală. Pentru a avea cultură, trebuie să manifestăm un anumit patetism al sufletului, în care putem distinge de îndată două elemente. Un element pur volitiv, o anumită încordare, o anumită energie morală. Nu se poate produce cultură decît în cazul cînd sufletul este stăpînit de o tensiune lăuntrică. Din acest punct de vedere, ceea ce se opune acestei prime condiții a culturii este inerția sufletului, indolența intelectuală și morală. Dar pe lîngă acest element pur volitiv, în voința culturală mai există un element, în același timp intelectual și sentimental, care constă dintr-un postulat optimist, din credința că temele culturale ale omenirii nu sînt istovite, că omenirea mai are încă sarcini mari înaintea ei și că sufletul omenesc stăpînește mijloacele de a se apropia de aceste țeluri. Ceea ce se opune, ca un fenomen de patologie culturală, acestui al doilea element constitutiv al culturii este mai întîi automatismul, adică deprinderea de a trăi în cadrele vechi, de a reacționa mecanic la problemele noi ale vieții ; apoi este atitudinea pesimistă, care afirmă că omenirea nu posedă nici o țintă demnă de a fi urmărită și că sufletul omenesc este prea slab pentru a putea realiza țintele pe care fantezia sa i le-ar propune.

Voința culturală este dirijată de o valoare culturală ca de o cauză finală și urmărește întruparea acestei valori culturale într-un material. Întruparea valorii culturale este bunul cultural. Această realizare a valorii este însă, la rîndul ei, de două feluri. În mod general numim act cultural realizarea oricărei valori. Dar există un act cultural subiectiv și unul obiectiv. Actul cultural subiectiv este acela prin care gîndesc un lucru ca intrînd în sfera unei valori. Cînd mă găsesc [1], de pildă, în fața unei frumoase păduri, crescută pe coasta unui munte, pot să gîndesc această pădure ca un obiect estetic, o pot admira pentru frumusețea ei și în cazul acesta am introdus, prin gîndire, obiectul care îmi stă în față în sfera valorii estetice. Dar cînd, prin fapta mea, introduc efectiv obiectul în sfera valorii, întrupîndu-l într-un material, ca atunci cînd pictez un tablou, actul cultural devine obiectiv, producător de bunuri culturale.

Există între aceste două acte culturale comunicări profunde, pentru că cele mai de seamă obiecte care se oferă prețuirii omenești sînt tocmai rezultatele faptelor culturale obiective. În mult mai largă măsură admir operele artei decît pe acele ale naturii ; într-o măsură exclusivă mă las instruit de exemplul energiei morale omenești, al faptei morale. Oricare obiect din natură poate fi cugetat în sfera unei valori, dar mai cu seamă obiectele care sînt rezultatul silinței și ingeniozității omenești sînt acele care se oferă prețuirii mele, resubiectivărei lor culturale. Sprijinul nu pornește, dealtfel, numai de la actele culturale obiective către cele subiective, dar și dimpotrivă. Un creator de cultură, un mare între-

[1] În textul de bază : gîndesc (n. ed.).

prinzător în finanţe sau în industrie, un om de ştiinţă, un artist, un erou moral, un bărbat politic lucrează pentru oameni, în vederea introducerii bunului pe care ei îl produc în sfera de preţuire a oamenilor şi pentru a-i înălţa pe aceştia. Dacă din conştiinţa producătorului de cultură ar lipsi reprezentarea mulţimii omeneşti, care aşteaptă cuvîntul său şi care este gata să-l urmeze, poate că producătorul de cultură n-ar mai găsi în sine energia necesară realizării. Actul cultural subiectiv şi actul cultural obiectiv se condiţionează, prin urmare, reciproc, şi în această stare de lucruri avem justificarea filozofică a datoriei noastre de consumatori culturali. Nu oricine este înzestrat cu talentele necesare producerii de bunuri culturale sau, cel puţin, nu fiecare este dăruit cu predispoziţiile necesare acelui gen de producţie culturală pe care, cu mai mare drag, l-ar dori ca temă proprie a vieţii lui. Oricine însă poate să-şi dezvolte sufletul pînă la gradul în care devine capabil de a resimţi bunurile culturii ca nişte valori preţioase pentru viaţa sa. Consacrîndu-ne culturii, creăm cu toţii ecoul necesar marii producţii culturale, mediul moral care solicită şi face posibilă producţia culturală.

Voinţa culturală sub îndoitul aspect al elementului pur volitiv care o constituie şi care constă din energie şi productivitate lăuntrică ; credinţa optimistă în temele care neîncetat se pun omenirii ; valoarea care să orienteze această energie ; bunul cultural în care se întrupează această valoare ; actul cultural subiectiv care să preţuiască bunurile culturale ; actul cultural obiectiv care să întrupeze valorile într-un material : iată elementele care constituiesc laolaltă conţinutul noţiunii de cultură.

Dar noţiunea de cultură trebuie definită şi în raport cu sfera sa. Care sînt oare unităţile individuale cărora noţiunea de cultură le convine ? Pentru a răspunde acestei întrebări trebuie să distingem între sfera valorilor şi aceea a indivizilor concreţi cu privire la care ea se poate aplica. În prima din aceste direcţii, filozofia culturii distinge între o cultură parţială şi una totală. Cînd o societate sau un individ cultivă numai un gen de valori, vorbim atunci de o cultură parţială. Spunem, de pildă, că cineva are o frumoasă cultură artistică, ceea ce înseamnă că el este un ins capabil de a resimţi anumite opere ale artei ca nişte bunuri estetice, că

sufletul său a dobîndit înclinaţia de a preţui, de a recunoaşte frumosul artistic pe unde se găseşte şi de a-l simţi ca atare. Spunem că cineva are o cultură economică sau ştiinţifică atunci cînd productivitatea sa lăuntrică s-a dezvoltat numai în legătură cu una din aceste valori. Ceea ce se numeşte cultură profesională este, în termenii proprii ai filozofiei culturii, o cultură parţială. Sensul însă, scopul pe care o filozofie a culturii îl poate recomanda, nu este o cultură parţială, ci este cultura totală, capacitatea de a trăi lumea aceasta sub toate aspectele ei, a o preţui în sensul tuturor valorilor pe care ea în mod virtual le închide. Această temă poate că nu va fi cu deplinătate atinsă nicicînd, dar totuşi ea trebuie să ne plutească înainte ca un ideal care trebuie să conducă silinţa noastră culturală.

Să adăugăm că este absolut necesar să evităm confuzia care se face uneori între cultura totală a sufletului — ideal înalt şi ultim al efortului cultural — şi ceea ce se numeşte cultura generală. Prin acest din urmă termen se înţelege mai degrabă o mobilare a minţii cu cunoştinţe de tot felul, împrumutate tuturor domeniilor spiritului omenesc. Un om cu cultură generală ar fi, prin urmare, cineva care cunoaşte în linii largi istoria omenirii, care are o oarecare idee despre marile opere universale ale literaturii, care nu nesocoteşte cu totul problemele biologiei şi ale filozofiei naturii, care, în sfîrşit, ştie ceva despre principiile politicii. Cultura generală este o instrucţie mai mult sau mai puţin completă în legătură cu aspiraţiile noastre către valorile intelectuale şi care poate să nu ţină deloc seamă de celelalte ţinte ale vieţii omeneşti, cum este adîncirea morală, sau aceea estetică şi religioasă a sufletului. Cultura generală, bun indispensabil al omului, nu este deloc întreaga cultură.

Dar sfera noţiunii de cultură se poate preciza nu numai în legătură cu valorile la care această noţiune se referă, la suma sau la parţialitatea lor, dar şi la numărul indivizilor cărora ea se poate aplica, şi din acest punct de vedere avem iarăşi o dualitate remarcabilă : pe de o parte cultura individuală, iar pe de alta cultura socială, nume sub care trebuie să înţelegem cultura grupărilor sociale, începînd de la cele mai mici pînă la suma tuturor : umanitatea.

Acest punct de vedere poate fi conjugat cu cel dinainte, pentru a obţine, pe de o parte, o cultură a individului, par-

țială sau totală, și o cultură a societății, parțială sau totală. Iată un exemplu interesant despre ceea ce se poate numi, de pildă, cultura parțială a societății. Ați auzit desigur că în filozofia culturii se face o distincție radicală între cultura propriu-zisă și civilizație, precizîndu-se că în timp ce cultura ar fi o educare profundă a omului, civilizația n-ar fi decît o perfecționare a mijloacelor și condițiilor exterioare ale vieții lui. Din punctul de vedere al distincțiilor pe care le-am cîștigat chiar pînă acum, înțelegem însă că civilizația nu este, de fapt, decît o cultură definită prin sfera ei, o cultură socială parțială, din punctul de vedere al unei singure valori, și anume din punctul de vedere al valorii tehnico-economice. O țară în care admirăm civilizația este una care a produs numeroase bunuri tehnice și economice ; niște ființe pe care le prețuim pentru civilizația lor sînt unele care știu să folosească viața într-o cît mai bună intenție tehnică și economică. Se spune că aceasta ar fi virtutea materială a popoarelor occidentale. Și, într-adevăr, cine a călătorit sau a trăit mai multă vreme în Occident a admirat confortul pe care apuseanul știe să și-l amenajeze, condițiile superioare de igienă și de bună existență comodă, care organizează toată viața în interiorul său domestic și chiar în spațiul mai larg al orașului și al țării în care trăiește. Civilizația ar fi deci o cultură afectată exclusiv țintelor tehnico-economice, și mărturisesc că nu înțeleg destul de bine atitudinea polemică față de civilizație pe care o afișează unii dintre gînditorii care disting între cultură și civilizație. Civilizația nu este o entitate care s-ar opune culturii, este numai unul dintre aspectele ei. Nu trebuie să dorim distrugerea civilizației pentru a obține cultura ; trebuie cel mult să dorim completarea ei, iar cînd recunoaștem că într-un anumit mediu valorile civilizatorii propriu-zise au crescut, trebuie să ne întrebăm numai dacă cultivarea exclusivă a acestor ținte este suficientă și dacă nu cumva ea trebuie completată cu urmărirea celorlalte finalități culturale ale omenirii. Nu dușmănia în contra civilizației trebuie să fie rezultatul pe care teoria filozofică a culturii o îndreptățește, ci dorința de a completa efortul omenesc cultural în cît mai multe direcții, admițînd însă că și valoarea pe care civilizația și-o propune este o valoare demnă a fi urmărită și realizată, după cum sînt toate valorile care conduc silințele creatoare ale omenirii.

III. IRAȚIONALITATEA VALORILOR CARACTERELE LOR DIFERENȚIALE

În considerațiile anterioare atașasem cuvîntului de valoare atribute felurite, vorbind despre valoarea religioasă, economică, estetică ș.a.m.d., așa încît întrebarea la care ne oprisem era : care sînt valorile și cum pot fi ele definite ? O definiție se obține prin clasificarea noțiunii de definit în sistemul ei natural, adică prin precizarea locului pe care această noțiune îl ocupă în raport cu categoria mai largă care o cuprinde (*genus proximum*) și în raport cu trăsăturile diferențiale care o deosebesc de celelalte noțiuni cu care se poate întruni în cuprinsul aceleiași clase largi (*diferentiae specificae*).

În legătură cu aceste două coordonate, ar trebui să încercăm și noi să definim valorile, pe care însă mai întîi trebuie să le enumerăm. Din capul locului și rezervîndu-mi pentru mai tîrziu dreptul de alte dezvoltări complimentare, trebuie să spunem că valorile culturale sînt în număr de șase : valoarea economică, teoretică, etică, politică, estetică și religioasă. V-am spus însă că definirea tuturor acestor valori se izbește de oarecare obstacole, pentru că cu greutate vom putea afla printre ele o valoare care să se constituie ca *genus proximum* al tuturor celorlalte. Încercarea însă a fost făcută și, în decursul istoriei doctrinelor, întîmpinăm mai multe tentative de a ridica una dintre aceste valori la rangul unei clase supraordonate, pentru a defini restul celorlalte în legătură cu aceasta.

Așa, pentru antichitate, valoarea supraordonată era valoarea teoretică : adevărul. Iată, de pildă, valoarea morală definită în legătură cu această valoare teoretică supraordonată. Pentru Socrate, care dă tonul întregii dezvoltări a problemei etice în antichitate, răul nu este decît ignoranță, iar binele este cunoștință : o încercare foarte instructivă deci de a face să derive valoarea morală din valoarea teoretică sau intelectuală. Dar nu numai binele era considerat în antichitate ca o dependență a adevărului ; același loc era rezervat și frumosului. Este astfel renumit pasajul din *Poetica* lui Aristotel unde, comparînd poezia cu istoria, filozoful recunoaște că cea dintîi este mai adevărată și, prin urmare, mai prețioasă decît cea din urmă, căci pe cîtă vreme istoria nu

înfăţişează decît lucrurile aşa cum s-au întîmplat, poezia ni le înfăţişează aşa cum ele ar fi trebuit să se întîmple. Poezia dezgrădinează deci, de sub întîmplătorul şi accidentalul realităţii, caracterul ei esenţial şi necesar, şi ceea ce alcătuieşte rezultatul poeziei, adică frumosul, nu este decît un adevăr mai profund, relativ la natura lucrurilor. Iată, prin urmare, nişte încercări de a defini valorile prin subordonarea lor la una dintre ele, constituită ca *genus proximum* al tuturor celorlalte.

Uneori s-a încercat însă a se constitui şi alte valori ca *genus proximum* al celorlalte, de pildă valoarea morală. Circulă şi astăzi vorba despre frumosul care înnobilează, iar această vedere, atît de răspîndită încît nu este nevoie s-o legăm de numele unui gînditor anumit, ce este ea oare decît rezultatul credinţei că una dintre valori, şi anume valoarea estetică, poate fi definită prin dependenţa ei de o altă valoare ? Dar însuşi adevărul altădată a fost definit prin subordonarea lui faţă de valoarea morală. Este celebră, în această privinţă, vorba filozofului german Fichte, care afirma odată că filozofia pentru care optează cineva atîrnă de felul caracterului său. Această vorbă a pronunţat-o Fichte cu ocazia confruntării a două doctrine care s-au dezbătut în sufletele gînditorilor de la sfîrşitul veacului al XVIII-lea şi la începutul veacului al XIX-lea. Aceste doctrine erau dogmatismul şi idealismul : cel dintîi, în latura lui practică, fiind — cum observă Fichte — un fel de glorificare a pasivităţii, şi celălalt corespunzînd, dimpotrivă, acelei înclinări active a omului, capabile să transforme realitatea universului. Dacă te vei decide pentru dogmatism, te vei decide şi pentru morala sclavă a pasivităţii, dacă, dimpotrivă, hotărîrea te va purta către idealism, vei subscrie, în acelaşi timp, pentru o morală nobilă, activă, vitejească, iar motivul cel mai adînc al optării între aceste două sisteme îl face Fichte să coincidă cu nobleţea caracterului personal. Iată deci o nouă încercare de a subordona una din valori, valoarea teoretică, unei alte valori şi anume valorii morale.

Astfel de încercări nu mai pot fi însă primite astăzi. Cugetarea modernă a întrecut tendinţa de a defini toate valorile în dependenţă de una din ele, constituită ca o clasă supraordonată. Iată ce se poate spune în ceea ce priveşte

raportarea valorii morale la valoarea teoretică. Înarmaţi cu o disciplină psihologică ceva mai adîncă, noi nu mai putem crede astăzi că este suficientă cunoştinţa răului pentru ca răul să fie înlăturat şi sufletul să fie îndrumat pe calea virtuţii. Predica morală se pare că nu ameliorează sufleteşte pe nimeni. Exemplul poate face cu mai mulţi sorţi de izbîndă acest lucru, căci el e un factor sugestiv cu un rol mult mai hotărîtor în orientarea voinţei. Mai mult chiar decît exemplul, deprinderea morală este o altă cale pe care pedagogia şi etica modernă o recomandă cu insistenţă, atrăgînd atenţia, în acelaşi timp, asupra slăbiciunii, dacă nu a nulităţii mijloacelor pur intelectuale. Nu numai că cunoştinţa răului nu elimină posibilitatea de a greşi, dar aş spune mai degrabă că cunoştinţa răului condiţionează fapta rea. O faptă nu este rea decît atunci cînd acel ce o execută are deplină cunoştinţă că ceea ce face are acest caracter. Dacă delicventului moral de toate categoriile i-ar lipsi cunoştinţa despre răutatea faptei pe care e pe cale s-o execute, atunci fapta sa n-ar mai fi imorală, fapta sa ar fi cel mult amorală, adică ar fi făcută fără nici un fel de consideraţie faţă de categoriile şi distincţiile morale. Pentru ca fapta să fie imorală şi, ca atare, reprobabilă, se cere neapărat cunoştinţa răului, căci altfel acţiunea sa ar ieşi din sfera în care judecăţile noastre etice sînt încă posibile. Iată deci cum vechea aserţiune a lui Socrate este astăzi întrecută şi cît de greşită în fundamentul ei ni se pare în acelaşi timp.

Este adevărat însă că frumosul este adevăr, aşa cum socoteau anticii şi cum socoteau încă şi unii esteticieni ai timpurilor mai noi ? Această afirmaţie a fost adînc revizuită de către estetica modernă. Intelectualismul estetic a fost în numeroase rînduri prezentat mai degrabă ca o falsificare a caracterului estetic. În sfîrşit, frumosul se spune că nu trebuie să fie preocupat nici de tendinţa morală, deşi prin natura lui adîncă şi intrinsecă el înnobilează fiinţa omenească. Frumosul este însă compromis atunci cînd i se asociază o tendinţă morală afişată. Opera de artă devenind edificatoare, ne sileşte să-i recunoaştem însuşiri pe care norma interioară a valorii estetice nu le urmăreşte nicidecum.

Este de prisos a spune apoi cît de mult s-ar găsi împiedicată în drumul ei desfăşurarea liberă a cercetării adevărului, dacă acesta s-ar asocia necontenit cu o tendinţă morală.

Într-o concepţie generală despre lume şi viaţă distingem, pe lîngă o latură teoretică, o latură practică de îndrumare în viaţă. Dar dacă, în direcţia consecinţelor practice, o concepţie despre lume şi viaţă se poate asocia cu o tendinţă morală, aceasta nu are ce căuta în acea parte a cercetării care nu este stăpînită decît de intenţia de a cunoaşte adevărul. În scurt, toate încercările mai vechi de a defini una din valori prin raportarea la o altă valoare, constituită ca *genus proximum* a tuturor, au primit critica modernilor.

Se poate spune că valorile n-au alt *genus proximum* decît totalitatea lor. Aceasta înseamnă că lumea valorilor este o lume originală. Este originală mai întîi pentru că, privită ca întreg, nu poate fi înţeleasă prin dependenţă de vreuna din categoriile realităţii. Lumea valorilor este o lume de sensuri, deosebită cu desăvîrşire de lumea obiectelor fizice, de care sîntem înconjuraţi. Apoi, întrucît e cu neputinţă de a ridica pe una din ele la rangul unei clase mai largi, prin raport cu care celelalte să fie definite, spunem că fiecare valoare are o finalitate intrinsecă, ceea ce echivalează cu a spune că valorile sînt ireductibile, neputînd fi raportate la o categorie mai largă. În esenţa ei, valoarea e ceva nedefinibil, ceea ce echivalează mai departe cu a spune că natura valorii este iraţională. Exerciţiul normal al raţiunii constă, în adevăr, a reduce necunoscutul la cunoscut. Dar în măsura în care întreprinderea aceasta nu izbuteşte pentru cazul valorilor, spunem că ele sînt iraţionale. Există, fără îndoială, un fond de iraţionalitate în valori.

Cînd fac însă astfel de afirmaţii, mă aşez mai degrabă din punctul de vedere al unei culturi deplin dezvoltate. Schimbînd însă perspectiva, nu se poate oare pune întrebarea dacă valorile, care nu au reductibilitate logică, posedă totuşi o reductibilitate genetică ? Dacă logiceşte nu pot deriva pe una din valori dintr-alta, nu cumva istoriceşte această derivaţie e cu putinţă ? Ştiinţa a afirmat de multe ori o astfel de împrejurare. S-a spus, de pildă, că cel puţin unele dintre formele artei primitive s-au dezvoltat treptat din viaţa religioasă. Ştiinţa, la rîndul ei, nu este şi ea un bun dezvoltat din acele încercări de explicare a lumii care, în cadrul larg al mentalităţii magice a popoarelor primitive, avea un caracter religios ? Nu există, prin urmare, posibilitatea derivării

genetice a unei valori de altă valoare dacă este exclusă putinţa unei subordonări logice a lor ?

Adevărul este că în problema estetică, încercările de a face să derive valoarea respectivă din altă valoare, cum ar fi, de pildă, valoarea religioasă, sînt frecvente în ştiinţa artei. Dar esteticienii sînt aduşi în cele din urmă să observe că astfel de explicaţii genetice nu istovesc şi ultimul fond al lucrurilor. Cu alte cuvinte, ancheta împinsă în trecut, pînă la cauzele cele mai îndepărtate, pune pe cercetător în faţa unui factor ireductibil, care în împrejurarea valorii estetice ar fi instinctul artistic al omului, adică trebuinţa de a prelucra materia, pentru a obţine priveliştea plăcută a combinării ingenioase a unor calităţi sensibile. Dincolo de toate motivele eteronomice ale activităţii artistice, foarte mulţi esteticieni regăsesc deci un instinct autonom, care coincide cu însăşi raţionarea de a exista cea mai elementară şi ireductibilă a activităţii artistice. Astfel, încercarea de a face să derive o valoare dintr-alta pe cale genetică este cu totul problematică prin metoda şi rezultatele ei. Dar chiar dacă n-ar fi atît de problematică, dacă ideea de a face să decurgă o valoare dintr-alta ar izbuti în chip deplin, n-ar însemna nicidecum că reductibilitatea genetică suprimă ireductibilitatea logică. Pentru a înţelege acest lucru, putem să ne referim la un exemplu analogic. Sînt multe persoane care încearcă de a lămuri sensul unui cuvînt, raportîndu-se la originea lui, prin urmare persoane care vor să convingă pe unii din semenii lor că, numindu-i „imbecili", nu-i insultă, ci vor să spună numai că sînt slabi de constituţie, deoarece acesta era sensul primitiv al cuvîntului în limba latină. Dar astfel de încercări sînt cu desăvîrşire absurde, dacă nu şi umoristice. Procesul semantic nu se dezvoltă paralel şi nu se acoperă cu procesul etimologic. „Imbecil" poate foarte bine să rezulte din vechiul cuvînt latinesc care înseamnă „slăbănog". Astăzi însă el înseamnă cu totul altceva, încît, fără nici un motiv mai temeinic, binevoitorii care ar adresa această caracterizare semenilor lor, ar vrea să-i convingă că ei dovedesc numai interes pentru starea sănătăţii acestora. Aşadar, după cum nu se poate găsi în procesul etimologic prin care cuvîntul a luat forma de azi justificarea divergenţei semantice cu originea sa, tot astfel nu putem, la lumina derivării genetice a unei valori dintr-o

alta, să găsim un motiv pentru subordonarea lor logică. Sînt aci două procese deosebite care nu se acoperă, n-au de-a face unul cu altul. Se poate foarte bine ca o valoare să derive dintr-alta și cu toate acestea astăzi, la punctul în care cultura omenească a ajuns, ele să nu poată exista în raporturi de subordonare sau de supraordonare.

Ireductibilitatea valorilor a fost stabilită de către Immanuel Kant. Așezîndu-se într-o manifestă contradicție cu întreaga filozofie anterioară, care mai în toate încercările ei de seamă avea tendința de a ridica la rangul unei valori supraordonate valoarea teoretică, pentru ca prin raportare la ea să definească atît binele cît și frumosul, Kant arată că aceste trei manifestări ale sufletului omenesc producător de cultură — adevărul, binele, frumosul — rezultă din trei energii speciale ale spiritului uman : adevărul — din ceea ce el numește rațiunea pură ; binele — din rațiunea practică și frumosul — din sentiment. Sînt aci trei categorii specifice ale sufletului, care n-au comunicări între ele și care garantează și îndrumează niște valori ireductibile. Dacă, prin urmare, încercarea de a defini valoarea prin *genus proximum* rămîne, mai cu seamă după Kant, o întreprindere cu neputință a fi dusă pînă la capăt și care ne pune în fața acelui caracter adînc irațional al oricărei valori, ele pot fi cu ușurință definite prin însușirile caracteristice pentru fiecare din ele, adică prin ceea ce alcătuiește diferențele lor specifice. Care sînt deci diferențele specifice ale fiecăreia dintre cele șase valori enumerate ? Am definit, încă din prima prelegere a acestui curs, valoarea drept obiectul unei dorinți, al unei aspirații a sufletului. Trebuie deci văzut care sînt aspirațiile sufletești satisfăcute cu ocazia întrupării fiecăreia dintre aceste valori. Atunci cînd vom fi făcut acest lucru, vom fi pus, în același timp, în lumină caracterul diferențial al tuturor valorilor.

Scurt spus — și pentru a reveni cu mai ample detalii în cursul dezvoltărilor ulterioare — se poate de pe acum preciza că valoarea economică se înrădăcinează în nevoia de întreținere a vieții. Valoarea teoretică se dezvoltă, la rîndul ei, din nevoia de a organiza experiența. Cîtă vreme nu introducem în experiența noastră liniile unei sistematizări științifice, ea nu este altceva decît un haos vibrant de impresii. Pentru a nu ne pierde în acest haos, e necesar să-l organizăm, și acestei trebuințe îi corespunde valoarea teoretică. Există însă în sufletul omenesc și o altă năzuință, aceea căreia îi răspunde valoarea etică, și aceasta este iubirea. Orice morală se înrădăcinează în nevoia de a iubi, de a simpatiza cu semenul, de a adora pe cei mai puternici, de a te bucura de înflorirea vieții celei mai umile de lîngă tine. Iubirea, în accepțiunea cea mai largă, este trebuința sufletească căreia îi răspunde valoarea etică. Dar întrucît trăim totdeauna în comunități omenești, există în sufletul uman și aspirația de a organiza relațiile dintre membrii aceleiași comunități, aspirație căreia îi răspunde valoarea politică. Constrîns la atîtea obligații sociale și la disciplina severă a minții care gîndește științific, omul are apoi nevoie să elibereze puterea de fantezie și de sentiment a sufletului său, și ceea ce răspunde acestei trebuințe este valoarea estetică. În sfîrșit, omul nu poate rămîne fără înțelegere pentru întregul lumii în care există, și contactul său cu acest întreg, sentimentul relațiilor cu care se ține prin rădăcini multiple de întreaga ființă a universului, este nevoia căreia îi răspunde valoarea religioasă.

Toate aceste valori, întrupîndu-se, dau naștere pe rînd : utilului, bunul cultural care înseamnă realizarea valorii economice ; adevărului, în care se întrupează valoarea teoretică ; binelui, în care se concretizează valoarea etică ; ordinii sociale în care dobîndește ființa valoarea politică ; frumosului, în care ia formă valoarea estetică ; sfințeniei, în care cuprindem valoarea religioasă. Cînd ne găsim în fața unuia dintre aceste bunuri culturale și cînd îl cugetăm ca bun cultural, prin urmare ca un obiect care intră în sfera unei valori, atunci acest act cultural, pe care l-am numit subiectiv, se întovărășește cu un sentiment specific, care în cazul valorii economice este sentimentul utilității ; sentimentul adevărului, pentru valoarea teoretică ; sentimentul binelui, al frumosului și al divinului, pentru celelalte valori pe rînd. Aceste sentimente nu vibrează numai în sufletul consumatorului de cultură, ca un semn că actul cultural subiectiv s-a perfectat, dar funcționează, ca o putere regulativă, și în sufletul creatorului de cultură : sentimentul frumosului îl inspiră și îl conduce pe artist ; sfințenia îl luminează și îl mînă pe sfînt. Acestea sînt sentimentele care alcătuiesc oarecum atmosfera în cuprinsul căreia viața creatorilor de cultură se dezvoltă.

Dar toate aceste valori pot fi ele în întregime cuprinse de un suflet omenesc ? Nu cumva sînt ele contradictorii ? Nu există un conflict al valorilor în sufletul individual și în cuprinsul mai larg al culturii sociale ? Sau, dimpotrivă, există posibilitatea de a aplana conflictul latent al valorilor, de a obține sinteza și armonia lor ? Iată două întrebări neliniștitoare, la care vom încerca acum să răspundem.

IV. FOLOSUL ȘI PRIMEJDIA DIFERENȚIERII VALORILOR CRIZA CULTURII MODERNE

Încercînd să definim valorile, am ajuns la rezultatul că valorile au un caracter irațional, deoarece ele sînt rebele unei definiții complete, întrucît nici una dintre ele nu se poate constitui ca *genus proximum* al celorlalte. Valorile au încă un caracter diferențial și, la sfîrșitul capitolului trecut, arătasem într-o schiță fugară care sînt, pentru fiecare dintre valori, aceste caractere diferențiale. Ideea ireductibilității valorilor, adică a imposibilității de a defini pe una din ele prin alta, este un cîștig al culturii noastre.

Nu totdeauna a fost însă așa. În trecut, fie valoarea teoretică, fie valoarea morală era ridicată la rangul unei clase supraordonate, în raport cu care celelalte erau definite. Ideea că valorile sînt reductibile, că ele pot să fie derivate dintr-una din ele, conducea însă, în veacurile trecute, la intoleranță pentru purtătorii altor valori, o intoleranță care s-a cristalizat, rînd pe rînd, în trei tipuri omenești, a căror amintire poate să pună bine în lumină însușirea acestor vremuri depășite.

Iată, mai întîi, antichitatea, care ocupă, fără îndoială, punctul de vedere al omului teoretic. Tot ceea ce reprezenta o veleitate de neatîrnare față de această poziție primește veștejirea grecului. Este interesant de amintit, în această ordine de idei, termenul grecesc de *banausos*, denumind pe omul orientat către cîștig, către folosirea tehnică și economică a vieții. În portretul moral al *banausos*-ului, grecul nu făcea decît să deprecieze un tip omenesc care nu se așeza din punctul exclusiv de vedere al omului teoretic, eroul și reprezentantul prin excelență al acestei epoci istorice. Cînd în evul mediu valoarea religioasă dobîndește supremația, omul cu veleitate științifică, acela care căuta adevărul pentru adevăr, devine *eretic*. În sfîrșit, în vremea noastră trebuie amintită încercarea de a ridica la rangul unei norme supraordonate, în raport cu care sînt prețuite celelalte valori, valoarea estetică. În numele valorii estetice, concepută ca o țintă supremă a tuturor sforțărilor culturale, pictează Nietzsche portretul polemic al *filistinului* cultural, al omului incapabil să realizeze în sine toate intențiile profunde ale valorii estetice. Iată cum și în trecutul mai îndepărtat al omenirii și mai aproape de noi, în această prezentare nefavorabilă a indivizilor care trăiesc din punctul de vedere al unei alte valori decît aceea pe care aceste vremi o postulau ca esențială și primordială, se dovedește ce cîștig însemnat este părerea despre ireductibilitatea valorilor. Diferențierea modernă a valorilor constituie un rezultat fericit în foarte multe direcții.

Mai întîi, diferențierea modernă a valorilor este o condiție esențială a progresului cultural, pentru că, în adevăr, întruparea valorilor în bunuri culturale cere folosirea unei sume de mijloace tehnice foarte complicate. Producerea de bunuri culturale reclamă apoi o adaptare perfectă a mijloacelor la scopul urmărit. Dar scopul nu devine el însuși clar, pentru ca adaptarea mijloacelor să devină în consecință mai ușoară, decît atunci cînd el este gîndit ca bine diferențiat. Astfel, cîtă vreme știința nu era deplin conștientă de scopurile pe care trebuia să le urmărească, atîta vreme cît cercetarea teoretică nu ajunsese la conștiința autonomiei ei, metodele esențiale ale științei n-au putut să fie găsite. Numai odată cu diferențierea valorii științifice de valoarea religioasă, care mai înainte o comanda, metoda cea mai proprie scopurilor pe care știința le urmărește, metoda inductivă, a putut să apară. Lucrul știți că s-a întîmplat odată cu filozoful englez Bacon de Verulam, care marchează și momentul eliberării definitive a mentalității științifice. Dar conștiința despre ireductibilitatea valorilor solicită nu numai progresul cultural, dar și creșterea libertății individuale. Persecuția omului pur teoretic în evul mediu, dar și ceva mai tîrziu, era o consecință a subordonării valorii teoretice la valoarea religioasă, în forma ei complexă religios-politică. Mai tîrziu însă, poate că tocmai purtătorii valorilor religioase au găsit o împiedicare a deplinei lor dezvoltări în societățile moderne. De fiecare dată, cîtă vreme oamenii nu se pătrunseseră bine de ideea diferențierii valorilor și de caracterul autonom, ire-

ductibil, a fiecărei dintre ele, libertatea individuală și posibilitatea de dezvoltare a personalității către țintele care îi sînt proprii constituia un drum greu de străbătut. În sfîrșit, conștiința autonomiei valorilor este, în același timp, și o condiție a sporirii toleranței generale. Cel care stă din punctul de vedere al unei anumite valori, dar cu deplină conștiință a condiției autonome a tuturor valorilor, nu privește cu intoleranță la acela care lucrează, alături de el pentru promovarea altei valori. El știe că fiecare dintre lucrătorii culturii sînt conduși în fapta lor de o anumită valoare și, după cum el dorește ca în realizarea acestor valori libertatea să-i fie garantată, tot astfel el se arată respectuos pentru valoarea deosebită pe care o reprezintă semenul său. Iată în cîte feluri conștiința ireductibilității valorilor înseamnă o condiție fericită pentru progresul cultural, pentru eliberarea omului și pentru răspîndirea toleranței generale.

Dar dacă atîtea avantaje sînt legate de acest cîștig modern, care este conștiința autonomiei valorilor, aceeași împrejurare a fost uneori învinovățită de a fi dat naștere unor consecințe dintre cele mai grave. S-a spus anume că diferențierea valorilor este pricina esențială a ceea ce s-a numit criza culturii moderne. Ce este această criză a culturii moderne? Este oare vremea noastră roasă de un rău adînc? Suferim, fără a ști, de vreo boală grea? Este ceva primejdios care se desfășoară în jurul nostru și în noi, în timp ce noi înșine continuăm să ne bucurăm, ca și oamenii de altădată, de bunurile vieții, de frumusețile naturii, de farmecele artei? Din multe părți sîntem asigurați că vremea noastră trece printr-o criză gravă, că, fără a o ști chiar, sîntem cu toții bolnavi de un rău tainic și că doctorii spirituali ai omenirii trebuie să vegheze la căpătîiul acestui uriaș bolnav care este omenirea cultă de astăzi. Ce se înțelege însă prin criza culturii moderne? Care sînt elementele acestei crize?

Se spune, mai întîi, că prin această diferențiere modernă a valorilor, ale cărei multiple avantaje le-am expus mai înainte, a rezultat o imposibilitate pentru purtătorii valorilor respective de a mai îmbrățișa punctul de vedere al totalității vieții. Întrucît diferențierea modernă a valorilor îmi rezervă o existență afectată uneia singure dintre aceste valori, postulată ca țintă a vieții mele, atunci firește că privirea mea nu mai poate să îmbrățișeze totalitatea valorilor și că, din această pricină, ar rezulta un fel de schingiuire, un fel de înjumătățire a omului modern. O astfel de observație nu este cu totul nejustificată. Nu întîlnim oare în viață, de atîtea ori, savanți cu mintea cea mai bogată și împodobită cu cele mai întinse cunoștințe, posedînd o claritate și o ascuțime a minții capabilă să străbată în negura necunoscutului, oameni de metodă și de finețe intelectuală, care însă în lucrurile artei, de pildă, se dovedesc a fi tot atît de naivi, sau se dovedesc a fi mișcați de lucruri artistice de un prost-gust, cum nu este deloc în concordanță cu demnitatea lor intelectuală? Nu se întîmplă apoi alteori ca purtători ai valorilor politice, oameni care se găsesc la cîrma treburilor publice sau ale instituțiilor în care s-au încorporat valorile politice, să aibă o mare lipsă de înțelegere pentru viața și opera unui savant sau a unui artist? Astfel de împrejurări nu sînt decît o consecință a acelei diferențieri moderne a valorilor, care îi îngăduie fiecărui ins să trăiască în mod exclusiv în sfera valorii sale proprii și predilecte.

Se spune apoi că diferențierea modernă a valorilor a suprimat centrul culturii noastre. Cultura noastră nu mai este centrată, deoarece tendința omului modern de cultură este să tindă către periferie, să ocupe punctul de vedere particular al uneia singure dintre valori, și anume al aceleia pe baza căreia el și-a organizat specialitatea sa. Această stare de lucruri produce o dispersiune care dă un caracter haotic întregii noastre vieți. Dar în lipsa acestui centru de organizare în interiorul culturii moderne nu mai rezultă ceva grav pentru sentimentul intim al purtătorului modern de valori culturale. Negăsindu-se centrat, grupat către un miez semnificativ al lucrurilor, omul modern de cultură, ni se spune, trăiește într-un penibil sentiment de vid lăuntric. Neavînd o temă esențială a epocii, pentru care să trăiască și chiar să moară, omul modern de cultură simte o mare pustietate lăuntrică. Consecințele diferențierii moderne a valorilor ar deveni în cazul acesta încă și mai grave.

Dar consecințele devastatoare care sînt presupuse a rezulta din diferențierea modernă a valorilor nu se întind numai asupra destinului individual al omului modern, dar, în același timp, asupra sorții întregii societăți. Nefiind grupată către un centru, neavînd o structură lăuntrică, susținută de

un factor de unificare, societatea se dezorganizează. În planul întîi al importanţei culturale încetează să mai figureze societatea cu interesele şi aspiraţiile ei şi apare individul, ca purtător al valorilor culturale diferenţiate. Individualismul modern care a putut să se dezvolte la umbra diferenţierii valorilor este răspunzător de dezorganizarea care ameninţă societăţile moderne.

Iată cum diferenţierea modernă a valorilor n-a fost numai o condiţie a unor avantaje culturale, dar a fost — sau cel puţin lucrul a fost uneori astfel prezentat — o condiţie a multora dintre relele de care umanitatea modernă ar suferi. Şi atunci, doctorii spirituali au propus reîntoarcerea la formele unei culturi centrate. Încă din primele decenii ale veacului trecut, Auguste Comte, întemeietorul pozitivismului, deosebea între epoci organice şi epoci de criză ale omenirii. O astfel de epocă de criză ar fi tocmai vremea în care trăim noi, şi sentimentul de insuficienţă pe care cu toţii îl resimţim astăzi s-ar datora, pe de o parte, distrugerii vechilor instituţii, iar pe de altă parte, creşterii excesive a spiritului de critică. Remediul la acest rău, Comte — deschizînd în această privinţă un drum parcurs în urmă de mulţi alţii — îl propune în forma reunificării societăţii sub un nou principiu de autoritate, pe care el îl face să coincidă cu conduita ştiinţifică în faţa vieţii. Reorganizarea societăţii pe baza ştiinţei şi consimţămîntul la ştiinţă, ca un principiu de autoritate, capabil să remedieze relele critici moderne, este leacul pe care Auguste Comte îl propune omenirii.

Chiar Auguste Comte avea însă ocazia, comparînd vremea noastră cu evul mediu, să observe că această din urmă epocă a omenirii a fost cu adevărat organică şi că idealul nostru actual trebuie să fie reinstaurarea unui nou ev mediu, în care însă principiul de autoritate să nu-l mai deţină, ca în trecut, biserica, ci să-l deţină ştiinţa şi instituţiile ei. Cuvîntul despre un nou ev mediu ca ţintă propusă sforţărilor culturale moderne datează, prin urmare, de la Auguste Comte. El a reapărut acum în urmă la alţi filozofi ai culturii, cum este, de pildă, rusul Berdiaev şi o serie întreagă de francezi, precum Jacques Maritain sau H. Massis, care cu toţii propun şi prevestesc un nou ev mediu, nu însă organizat în jurul valorii ştiinţifice, aşa cum voia Auguste Comte, ci întocmai ca în evul mediu, în jurul valorii religioase.

Este însă posibil un astfel de lucru ? Este posibil oare să reurcăm şirul anilor şi să reinstaurăm formele de cultură ale evului mediu ? Este posibil acest lucru, dacă l-am găsi, să presupunem, just şi demn de a fi dorit ? Mi se pare că nu. Ceea ce alcătuieşte însuşirea esenţială a desfăşurării istorice este ireversibilitatea ei. Descoperim aci un nou punct în care istoria, ca domeniu al vieţii culturale, se deosebeşte de domeniul naturii. Procesele naturii fizice sînt reversibile : o energie mecanică se poate transforma într-o energie electrică şi energia electrică se poate transforma din nou în energie mecanică. Procesele istoriei nu sînt însă reversibile, pentru că în viaţa istorică domină principiul întregii vieţi sufleteşti, principiul progresului spiritual continuu. Viaţa istorică a omenirii înseamnă o însumare continuă de valori, încît drumul înapoi nu s-ar putea face decît cu degajarea imposibilă de valorile pe care omenirea în cursul dezvoltării ei le-a însumat. O întoarcere peste secole, înapoi, în evul mediu, este chiar pentru aceste motive teoretice un lucru cu neputinţă. Dar este poate aci o aspiraţie greşită şi pentru anumite motive practice. Este adevărat oare că vremea noastră este într-atît de rea, într-atît de bolnavă, încît trebuie cu orice preţ să înlocuim ţintele ei şi să schimbăm drumurile pe care ea le cutreieră ? Nu are vremea noastră nici o temă originală şi este îndreptăţită oare acea criză de inafectivitate, acel sentiment al vidului lăuntric, pe care declară a-l resimţi cîţiva dintre reprezentanţii culturii moderne ? Dar oare însăşi diferenţierea modernă a valorilor nu este ea pusă în slujba unei teme originale de cultură ?

La această întrebare cred că trebuie să răspundem cu o conştiinţă de mîndrie a timpului în care trăim. Căci această diferenţiere a valorilor, care permite creşterea, multiplicarea şi diferenţierea mijloacelor noastre intelectuale, morale, estetice, poate are ţinta de a împinge mai departe stăpînirea omului asupra naturii şi creşterea necontenită a spiritului său. Poate abia acum creatura, ajunsă la o sporită conştiinţă de sine, tinde să se transforme în creator. Un vis prometeic inspiră pe omul modern de cultură, iar această temă esenţială şi prin excelenţă patetică a vremii noastre nu poate fi servită altfel decît pe căile diferenţierii valorilor.

Dar oare omul care trăieşte şi creează din punctul de vedere al uneia singure dintre valori, nu poate să reflecte

în sine totalitatea vieții? Este el condamnat veșnic să nu trăiască decît în orizontul mărginit al specialității lui? Nu cumva, dimpotrivă, există posibilitatea ca pe înseși căile diferențierii sale el să recîștige punctul de vedere al totalității vieții? Nu este, cu alte cuvinte, posibil ca un artist, adîncind înseși formele artistice ale vieții, să străbată către orizontul larg în care se desenează linia totală și pură a cosmosului? Nu este cu putință ca din însăși adîncirea problemelor morale, politice, științifice sau economice, omul să pătrundă către viziunea întregului și să fie astfel mîntuit de soarta acelei schingiuiri, care cu bună dreptate s-a observat în legătură cu atîția reprezentanți ai specialităților moderne? Nu e cu putință ca cel mai umil personaj, așezat în cel mai modest loc, adîncind înseși condițiile vieții și lucrului său să simtă că, de la punctul specialității sale, a străbătut, prin numeroase osteneli lăuntrice, dincolo, la antipodul specialității, la punctul din care să poată privi întregul lumii? Iată cîteva întrebări care merită, în adevăr, să fie puse.

V. STRUCTURA SUFLETEASCĂ

În dezvoltările de mai înainte, pornind de la constatarea că în epoca noastră valorile sînt diferențiate, am încercat să punem în lumină, mai întîi avantajele acestei diferențieri, recunoscînd în această împrejurare o condiție a progresului cultural, a libertății individuale și a toleranței sociale. Trecînd la examenul dezavantajelor care au fost recunoscute în împrejurarea diferențierii moderne a valorilor, am arătat că acest proces a fost învinovățit că a produs o dezorganizare a societății, a încărcat conștiința omului modern cu sentimentul deprimant al lipsei unei teme centrale de viață și că, trăind în punctul de vedere al valorilor diferențiate, omul nu mai poate recîștiga sentimentul de totalitate în fața vieții, ceea ce ar echivala cu o diminuare a sa.

În aceeași ordine de idei, arătam însă că vremea noastră nu mai poate face calea întoarsă, că diferențierea valorilor este un cîștig modern, asupra căruia nu se mai poate reveni, că ea este condiția esențială a acelei teme „prometeice", de cucerire cît mai întinsă a naturii și spiritului, pe care omul modern și-a propus-o, dar că există poate, în condițiile psihologiei individuale, posibilitatea ca, din însuși punctul de vedere al unei valori diferențiate, omul să recucerească perspectiva totalității. Posibilitatea teoretică a acestei situații dorim s-o înfățișăm acum.

Dar pentru a înțelege bine care sînt datele psihologiei, care fac posibilă o astfel de cuprindere totală a vieții, pornind de la punctul de vedere al unei valori diferențiate, trebuie să ne ducem cu mintea înapoi la acea psihologie mai veche, împotriva căreia știința nouă — ale cărei rezultate le vom folosi aci — a reacționat cu putere. Acea psihologie mai veche la care mă gîndesc acum este așa-numita psihologie atomistă și asociaționistă. Care era postulatul ei de bază? Era ideea că sufletul este o colecție de stări elementare, din combinarea cărora pot rezulta stările sufletești mai complexe. Această psihologie își merită deci numele de atomistă, întrucît admitea existența unui fel de atomi sufletești, a unor elemente simple, ireductibile, analoge atomilor, din asociația cărora cercetarea de altădată încearcă să reconstituie întregul, unitar și complex, al vieții sufletești. De fapt, procedîndu-se astfel nu se făcea altceva decît să se dea o aplicație nouă vechii metode, introdusă în filozofia modernă de către Descartes și după care sarcina științei era a găsi mai întîi prin analiză elementele simple din care un domeniu al realității se compune și apoi, prin metoda sintetică, să se reconstituie realitatea în întreaga ei bogăție și variație.

Cu timpul s-a remarcat insuficiența acestei metode. S-a observat anume că în viața sufletească nu avem de-a face numai cu asociații de elemente, că suma aritmetică a elementelor nu reconstituie întregul complex al stărilor sufletești mai evoluate; cu alte cuvinte, că, peste elementele care intră în combinarea acelor stări, avem un plus care înseamnă o îmbogățire adusă de spontaneitatea sufletului elementelor venite din exterior. Iată cazul percepției. În psihologia mai veche se spunea că percepția nu este decît o sumă de senzații. Dar în percepție este mai mult decît atît. În percepție este mai întîi actul care unifică aceste senzații. Împrejurarea a fost observată de Kant, dar a fost valorificată psihologicește abia mai tîrziu. Actul unificator al percepției nu ne vine dinafară și nu se confundă cu nici unul din elementele simple din care percepția se însumează. Acest act este un

plus creator al spiritului. Dar în percepţie, în afară de actul de unificare, care reprezintă un plus sufletesc, mai există şi actul proiectării în afară, atribuirea conţinutului nostru sufletesc unui suport exterior. Dar nici acest act nu se regăseşte printre elementele simple ale percepţiei. Dacă ne-am conduce în mod consecvent de afirmaţia că percepţia n-ar fi decît o însumare de senzaţii, niciodată n-am putea înţelege de unde provine acel factor care caracterizează în mod eminent percepţia, factor care constă din atribuirea unui produs pur intern unui substrat exterior. Iată dar nişte factori care nici nu ne vin dinafară şi nici nu se confundă cu vreunul din acele elemente simple, atomii sufleteşti, din care vechea psihologie voia să reconstituie stările sufleteşti complexe.

Exemplele s-ar putea înmulţi şi toate ar legitima acea trăsătură pe care renumitul psiholog care a dominat ştiinţa lui şi, în mod general, disciplinele filozofice, în generaţia trecută, a pregnat-o în termenul de „sinteză psihică". În această noţiune, W. Wundt cuprindea acea însuşire fundamentală a sufletului, a cărei activitate ar consta nu numai dintr-o însumare continuă de senzaţii, dar şi dintr-un progres continuu, reprezentînd adaosul pe care spontaneitatea sufletului îl aduce elementelor lui de provenienţă externă.

Dar în calea vechii psihologii atomiste şi asociaţioniste mai apăreau şi alte greutăţi. Apărea, de pildă, dificultatea că vechea psihologie studia o viaţă sufletească în genere; un om psihologic abstract, pe cînd în realitate nu există nicăieri această ipoteză a omului. În realitate există oameni particulari, psihologii particulare, determinate de tradiţii istorice, de eredităţi, de împrejurări sociale felurite. Obiectivul vechii psihologii nu se acoperea deci cu realitatea, ci ea construia deasupra ei schema palidă şi abstractă a unei psihologii în genere. În sfîrşit, ceea ce se mai imputa vechii psihologii era că ea nu este de nici un folos pentru acele ştiinţe care studiază totuşi manifestări sufleteşti ale oamenilor. Vechea psihologie nu era de nici un folos sau de un folos cu totul neînsemnat pentru nişte ştiinţe ca, de pildă, dreptul, economia politică, istoria, politica, etica ş.a.m.d., care în realitate n-aveau ce face cu elementele şi acele combinări de elemente pe care psihologia de altădată ni le punea la îndemînă. Şi atunci, din toate aceste observaţii, din relevarea tuturor acestor dificultăţi, a apărut nevoia de a schimba fundamentul

vechii psihologii, de a-l înnoi, de a crea o nouă ramură a psihologiei, aşa-numita psihologie structurală, pentru întemeierea căreia mari merite şi-a cîştigat, în ultimele decenii ale veacului trecut, filozoful german W. Dilthey.

Pentru Dilthey, sufletul nu este o colecţie de stări elementare, ci este — după cum el însuşi se exprimă — o structură teleologică, expresie care vrea să însemne că sufletul nu este amorf, cum ar fi o colecţie compusă din stările cele mai deosebite, ci are o formă, şi că sufletul nu este acţionat numai de cauze eficiente, mecanice, aşa cum psihologia mai veche susţinea atunci cînd admitea ca normă generală a vieţii sufleteşti legea asociaţiei de idei. În noua concepţie, sufletul este reprezentat conducîndu-se de cauze finale, adică de scopuri pe care le preţuieşte şi caută să le atingă. Am spus că în concepţia nouă viaţa sufletească nu mai este amorfă, ci are o anumită configuraţie. Din ce rezultă oare configuraţia aceasta ? Din convergenţa tuturor seriilor de fenomene sufleteşti către un scop. Unitatea unui scop dă forma vieţii sufleteşti. Acest scop este o valoare. Sufletele noastre, prin toate actele lor, tind să afirme o anumită valoare, chiar cînd aceasta n-a devenit conştientă în noi, iar urcarea acestei valori în conştiinţă este o datorie a vieţii şi personalităţii, menită să dea structurii sufletului consistenţa ei deplină.

Dar reforma lui Dilthey mai are şi un alt sens. Psihologia mai veche era prin excelenţă o ştiinţă a naturii. Încă din prima prelegere am arătat care sînt scopurile şi metodele propriu-zise ale ştiinţelor naturale. Ce-şi propun ele ? Generalizarea, extragerea de legi generale. Să spunem deci că, în psihologia mai veche, metodele ştiinţelor naturii dominau fără contestare, întrucît căuta şi i se părea a găsi o lege generală în acea asociaţie de idei pe care o propunea ca bază de explicaţie a întregii vieţi sufleteşti şi pe care o construia prin analogie cu legea elementară a gravităţii, capabilă să explice, la rîndu-i, întreaga fenomenalitate mecanică a naturii. Atomismul şi asociaţionismul erau, aşadar, un fel de adaptare a psihologiei la spiritul mecanicii. O mecanică sufletească dorea să stabilească psihologia asociaţionistă. În veacul al XIX-lea apare însă, ca o nouă forţă a cosmosului ştiinţific, disciplina istorică, aceea care nu mai caută generalul, ci particularul, aceea care îşi ascute atenţia nu pentru ceea ce

este comun şi universal în lucruri, ci pentru ceea ce este în ele unic şi incomparabil.

Aportul acestui nou spirit în psihologie este tocmai orientarea cercetării către stabilirea aspectelor unice ale vieţii sufleteşti, aspecte necoincizînd, desigur, cu ale unui singur individ, dar posedînd, în tot cazul, o particularitate mai pronunţată decît a omului de care se ocupa psihologia trecutului. În reforma psihologică pe care Dilthey o propune, spiritul istoricist — orientat către diferenţe, nu către asemănări, către stabilirea individualului, nu către aceea a generalului — îşi serbează un nou triumf. W. Dilthey istoricizează psihologia.

Dar după cum Dilthey aduce atîtea critici psihologiei mai vechi şi justifică astfel o nouă orientare, el însuşi primeşte critica unui elev al său, psihologul şi pedagogul german Ed. Spranger. Desigur, critica lui Spranger nu autorizează o reformă atît de hotărîtoare ca aceea pe care o făcuse mai înainte Dilthey. Această critică nu face decît să îndrumeze cercetarea mai departe, fără să distrugă bazele pe care, pentru multă vreme, maestrul său le-a asigurat cercetărilor psihologice moderne. Dilthey arătase că, fiind condus de o valoare, sufletul tinde să realizeze această valoare. Intervenţia omului în realitate se face în conformitate cu valoarea care îl conduce şi tinde la reforma realităţii în sensul ei. Ceea ce concură cu valoarea centrală a vieţii noastre sufleteşti capătă aprobarea noastră şi umple sufletul nostru de satisfacţie ; dimpotrivă, ceea ce se opune valorii care ne conduce insuflă sufletului durere şi împotrivire. Resimţim, în sfîrşit, ca preţios numai ceea ce este în acord cu propria-ne valoare şi, dimpotrivă, ca lipsit de preţ şi demn de a fi neglijat, ba chiar combătut sau anulat, tot ceea ce nu se potriveşte cu valoarea centrală care ne conduce. Este însă adevărat acest lucru ? Nu, răspunde Spranger. Nu este adevărat că noi socotim că are valoare numai ceea ce resimţim noi înşine ca valoros. Un efort de obiectivitate, chiar în viaţa de toate zilele, nu ne aduce adeseori să recunoaştem că un lucru oarecare are desigur o valoare, deşi nu răspunde criteriilor de preţuire proprii ? Spunem, de pildă, despre cutare actor că este plin de talent, deşi jocul lui nu ne place. De asemenea, putem admira o ţară, o civilizaţie, declarînd totuşi că nu le iubim. Astfel, preţuind unele valori şi comparîndu-le cu punctul de vedere al tendinţelor mele pur subiective, pot să constat o ciocnire ; dar transportîndu-mă cu mintea în domeniul valorilor pure, trebuie să recunosc totuşi că valoarea deţine acolo un loc asigurat. Iată că valoarea nu se confundă cu sentimentul subiectiv al valorii ; că pot gîndi valori fără să mă bucur de ele. Este o obiecţie serioasă la afirmaţiile anterioare ale lui Dilthey. Dar mai mult decît atît. Dacă n-aş fi decît prizonierul structurii mele, dacă n-aş preţui lumea şi viaţa decît în raport cu valorile care mă conduc pe mine însumi, cum aş putea înţelege valori emanînd de la culturi cu totul deosebite de cultura căreia eu îi aparţin ? Cum pot înţelege filozofia şi arta grecească, cum pot înţelege pe omul Renaşterii sau pe omul medieval, cînd aceştia aveau o altă structură teleologică decît a mea ? Totuşi eu îi pot înţelege sau, în tot cazul, posibilitatea acestei înţelegeri alcătuieşte postulatul tuturor ştiinţelor istorice. Dar atunci, structura mea sufletească nu este o structură unilaterală, condusă de o singură valoare. Nu sînt prizonierul unei configuraţii închise, al unui fel unilateral de a fi. Este evident că în anumite împrejurări pot să depăşesc tendinţa mea fundamentală şi, împărţindu-mă între direcţii multiple, pot să îmbrăţişez întregul cosmos al spiritului uman.

Din aceste observaţii rezultă oare că structura este acea posibilitate a sufletului de a insera în realitate suma tuturor sensurilor posibile ale lumii, de a introduce lumea în sfera tuturor valorilor posibile ? Trebuie să mărturisim că printre aceste valori una singură are preponderenţa, una singură mă conduce, dar celelalte nu sînt excluse, ci sînt grupate în relaţiuni de subordonare faţă de valoarea centrală şi călăuzitoare. Se poate spune atunci că structura teleologică a sufletului este, în acelaşi timp, o structură ierarhizată, condusă de o valoare supraordonată, însă nu incapabilă de a vibra şi în acord cu alte valori. În aceasta constă reforma pe care Spranger o aduce faţă de punctul de vedere anterior al lui Dilthey.

Această stare de lucruri observată de Spranger este confirmată de întreaga experienţă istorică şi de o bună parte a experienţei individuale. Să considerăm trecutul : nu există nici o epocă în istoria omenirii care să fi fost călăuzită de o singură valoare ; toate epocile trecutului au lucrat în domeniul tuturor valorilor, dar printre acestea una a avut preponderenţa : valoarea teoretică în antichitate, cea religioasă

în evul mediu. Călăuzindu-se de această valoare centrală, adoptînd tonul, direcţia şi semnificaţia ei, celelalte valori au continuat însă să se manifeste. Grecia a produs nu numai prima filozofie ştiinţifică a lumii, dar a produs şi o artă, care are oarecum caracterul filozofiei ei, o artă raţionalistă. În evul mediu valoarea religioasă conduce şi dă indicaţia generală celorlalte valori cultivate în cuprinsul ei. Astfel, arta evului mediu este ea însăşi o artă religioasă ; filozofia evului mediu este o filozofie religioasă, o „sclavă a teologiei". Iată deci că observaţia lui Spranger este deplin confirmată de considerarea trecutului. O singură valoare poate să dirijeze o epocă culturală, dar celelalte valori nu rămîn neglijate, ci sînt numai pătrunse de spiritul valorii care dirijează. În acest înţeles se vorbeşte despre „unitatea de stil" a unei epoci.

În legătură cu acestea, socot momentul oportun să amintesc o noţiune de mare interes în filozofia culturii, introdusă de Friedrich Nietzsche sub denumirea de „stil cultural".

Cultura e considerată de Nietzsche ca o operă de artă, ca o unitate purtînd pecetea unei desăvîrşite închegări armonice. Este drept însă că nu toate epocile au un astfel de stil cultural, adică acea pătrundere a tuturor valorilor contemporane de spiritul uneia singure dintre ele. În special vremii noastre, Nietzsche îi nega existenţa unui astfel de stil cultural. Critica culturală pe care Nietzsche o adresează timpului nostru se înrădăcinează în constatarea că ea n-ar mai fi pătrunsă de spiritul unei singure valori, că n-ar mai exista pentru conştiinţele noastre o grupare a tuturor manifestărilor culturii în jurul unei axe unice.

Iată însă că nu numai experienţa istoriei confirmă vederea lui Spranger, dar şi experienţa individuală. Un om de ştiinţă nu poate oare, adîncind punctul de vedere al ştiinţei sale, să obţină consecinţe importante şi pentru punctul de vedere al altor valori ? Nu se vorbeşte uneori de o morală a ştiinţei ? Un savant care a aprofundat condiţiile activităţii sale principale nu străbate oare către un fel omenesc general, şi nu admirăm oare într-un adevărat om de ştiinţă o modestie, o cuminţenie a caracterului şi o luciditate, care poate fi dublată de o anumită căldură sobră şi stăpînită a inimii ? Există o ştiinţă practicată în aşa fel încît ea schingiuieşte, înjumătăţeşte pe oameni. Aceasta nu este însă ştiinţa desăvîrşit asimilată. Există o altă ştiinţă, adînc însumată, care transformă tot sufletul învăţatului. Gîndiţi-vă, de pildă, la două personaje din romanul lui Flaubert, *Madame Bovary*, la farmacistul Homais şi la acel medic de seamă care este chemat cu ocazia otrăvirii d-nei Bovary, la acel spirit sobru, larg, lucid, dar plin de milă pentru biata creatură omenească, doctorul Larivière. Diferenţa dintre Homais şi Larivière este aceea dintre două moduri de asimilare a ştiinţei şi a consecinţelor lor morale. Asemeni savantului, artistul el însuşi adîncind condiţiile activităţii lui poate să străbată la lumina omenească cea mai generală. Există, fireşte, o anumită atitudine care se opune la artiştii acestui fel omenesc comprehensiv, un fel de a fi consistînd dintr-o delicateţe exagerată, dintr-un interes exclusiv pentru creaţiile frumosului şi ale artei, ceea ce cu un cuvînt se numeşte „estetismul". Dar există o cultură artistică mai profundă, care însemnează o modificare a omului moral. Nici una din valori, adîncită, nu e lipsită deci de facultatea de a ne îmbogăţi cu o seamă de daruri capabile a fi folosite şi în alte împrejurări decît în acele proprii valorii originale. Am văzut în ce consistă posibilitatea teoretică a acestei lărgiri a perspectivelor. Urmează acum să vedem, în principalele situaţii ale culturii, care sînt modalităţile acestei reurcări de la o valoare diferenţială, care ne este proprie, la considerarea totalităţii sensurilor lumii.

A. b. CONFLICTUL ŞI UNITATEA VALORILOR

VI. CONFLICTELE VALORII ECONOMICE ŞI APLANAREA LOR

Am arătat că, dacă există comunicare între valori, nu este exclusă posibilitatea ca, adîncind pe aceea care alcătuieşte axa fiinţei proprii, să activezi pe celelalte, în subordine în jurul acestei axe. Vederea aceasta fiind afirmată ca o posibilitate pur teoretică în analiza trecută, făgăduisem să mă ocup de modalităţile practice ale acestei adînciri de sine. În executarea acestui program ar urma ca, luînd în considerare pe fiecare din valori sau, mai bine zis, considerînd pe rînd tipurile omeneşti purtătoare, în mod respectiv, a fiecăreia dintre acestea, să arăt mai întîi conflictele în care structurile tipice se pot pune cu valorile care nu alcătuiesc centrul şi resortul lor cel mai intim, iar, pe de altă parte, să arăt cum totuşi celelalte valori se pot asocia cu valoarea care alcătuieşte centrul şi axa fiecăreia dintre aceste configuraţii sufleteşti. Nu voi dezvolta însă această discuţie într-un spirit de ultimă consecvenţă, ci mă voi mulţumi, cu ocazia fiecăreia dintre valorile amintite şi a tipurilor sufleteşti corespunzătoare, să arăt conflictele cele mai observate în legătură cu ele şi chipul cum acestea au putut fi uneori rezolvate.

Iată, de pildă, pe omul economic, purtătorul valorii economice. În ce valoare introduce el realitatea? Pentru omul economic, lumea este un mare domeniu de utilităţi. Sforţările omului economic se îndreaptă către producerea de bunuri economice, iar, în această tendinţă a sa, el se lasă dirijat de norma maximului de randament prin minimum de efort.

A achiziţiona cît mai mult printr-o sforţare cît mai uşoară, este norma internă care dirijează sforţarea omului economic. Această stare de lucruri a primit încă din antichitate o critică tinzînd să probeze că purtătorul valorilor economice intră în conflict fie cu valoarea teoretică, fie cu valoarea estetică, fie cu valoarea morală. Despre conflictul omului economic cu valoarea teoretică am amintit şi altă dată, atunci cînd citam termenul grecesc de *banausos*, termen prin care se exprimă tot dispreţul omului teoretic grec pentru aceia care urmăresc utilitatea în viaţă şi al căror cîmp de acţiune este producerea de bunuri materiale. Instrumentele şi metodele acestora sînt acelea ale braţelor omeneşti şi ale tehnicii care le ajută, nu ale speculaţiei intelectuale, socotită de greci nu numai avînd o demnitate mai mare, dar răspunzînd chiar singurei demnităţi umane. Omul economic şi felul specific al activităţii sale putea deci primi dispreţul grecului.

Dar valoarea economică poate intra în conflict cu valoarea estetică şi este foarte interesant pasajul din *Politica* lui Aristotel cuprins în cartea I, 3, 9, unde filozoful, într-un spirit atît de caracteristic grecesc observă că: „Oamenii, din nefericire, se îngrijesc numai a trăi şi nu a trăi frumos", ceea ce alcătuieşte, în chip evident pentru el, un scop cu mult mai înalt al vieţii. Mai departe, Aristotel arată cum însuşi omul estetic, acela care vrea să introducă viaţa sa şi aspectele din preajmă-i în sfera frumuseţii şi armoniei, sucombă el însuşi sub puterea economicului. Este foarte interesantă, din acest punct de vedere, continuarea pasajului amintit: „Dorul de viaţă fiind infinit, oamenii se străduiesc să strîngă mijloace infinite de trai; chiar cei ce năzuiesc să trăiască frumos caută mai ales plăcerile corporale, şi fiindcă acestea se ştie că se procură prin bani, toată străduinţa lor se învîrteşte în jurul afacerilor unde se cîştigă bani, aşa încît ramura nenaturală a chrematisticii de aci s-a născut". (Prin *chrematistică* Aristotel înţelege arta înavuţirii, adică ceea ce ar fi în vremea noastră economia politică.) Iată cum însuşi omul călăuzit de valoarea estetică alunecă uneori sub punctul de vedere şi influenţa valorilor economice, ceea ce în ochii lui Aristotel alcătuieşte o abatere de la norma dreptei conduite în viaţă şi primeşte critica şi veştejirea sa.

Mai departe, Aristotel observă că „menirea curajului nu este să facă bani, ci fapte bărbătești, și nici menirea artei războiului și a medicinei nu este să facă bani ; ci menirea celei dintîi este să aducă biruința, iar a celei de-a doua să aducă însănătoșire". Condamnarea punctului de vedere economic este foarte clară în aceste texte tipice ale antichității. Dar această condamnare devine, la sfîrșitul amintit al *Politicii*, încă mai categorică, și anume atunci cînd Aristotel observă că există două feluri de agonisire a bunurilor necesare întreținerii vieții : acela care rezultă din scoaterea din natură a lucrurilor folositoare și acea agonisire de bunuri, socotită de el ca nenaturală și pe care o aduce comerțul, prin intermediul banului. Multiplicarea banului prin bani este o împrejurare pe care Aristotel nu o poate admite, căci ea contrazice indicația naturii, norma naturală care călăuzește în toate împrejurările judecata lui etică : „Agonisirea avuției fiind de două feluri — scrie Aristotel — una comercială, alta domestică, aceasta din urmă este singura necesară și vrednică de laudă, cea dintîi, ieșită din schimb, fiind cu drept cuvînt disprețuită". (Aristotel nu vorbește astfel numai în numele său propriu, ci în numele întregului sistem de valori al antichității.) Dar iată continuarea pasajului : „Agonisirea comercială este cu drept cuvînt disprețuită, fiindcă nu-și trage cîștigul de la natură, ci din sine însuși. Împrumuturile pe dobîndă și camătă sînt prigonite cu cea mai mare dreptate, fiindcă acestea își scot cîștigul tot din bani, cărora nu le lasă destinația pentru care au fost creați. Căci pentru înlesnirea schimbului s-a produs moneda ; dobînda însă se înmulțește prin sine. De aceea, numele grecesc al dobînzii înseamnă și copil, căci copiii se aseamănă, de obicei, cu părinții lor, și tot așa dobînda este ban din ban, acest fel de agonisire al averii fiind cel mai nefiresc din toate." (Ideea că dobînda este un lucru opus naturii, fiindcă înseamnă o generație a banului din bani, primită de la Aristotel de toți filozofii evului mediu, era citată ori de cîte ori trebuia să se sprijine sentimentul omului medieval împotriva practicii dobînzii.) Iată cum textele lui Aristotel ne pun în față interesante conflicte între punctul de vedere economic și cel estetic și moral.

Dar uneori punctul de vedere economic a intrat în conflict și cu punctul de vedere religios. Există numai greutatea

de a alege, printre textele religioase, pe acelea care exprimă conflictul esențial între tendințele către viața întru Dumnezeu a omului religios și viața adînc înrădăcinată în realitățile acestei lumi a omului economic. Alegerea e grea, fiindcă textele sînt prea numeroase, dar pentru a înțelege bine despre ce este vorba aici, unul din ele poate fi totuși citat, ca, de pildă, textul puritanului englez Baxter, pe care îl citează Sombart în cartea sa *Der Bourgeois*. Iată ce spune Baxter : „Ce poate însemna bogăția și onorurile acestei lumi pentru un suflet gata să treacă în altă lume și care nu știe dacă Dumnezeu nu-l va chema la el, chiar în această noapte ? Crezi tu că vei putea duce cu tine în mormînt bogăția și onorurile tale ? Încearcă mai bine a resimți nevoile pe care nici un fel de ban nu le poate satisface. Banul nu poate decît să agraveze, nu să ușureze servitudinea în care te ține păcatul. O sărăcie cinstită nu este ea cu mult mai dulce decît bogăția iubită într-un mod atît de exclusiv ? Cugetă că bogăția face mîntuirea mult mai grea și gîndește-te la cuvintele sfîntului Luca : «Este mai ușor unei cămile de a trece prin urechile acului decît bogatului în împărăția cerului». Gîndește-te, de asemenea, că iubirea de bani este izvorul tuturor relelor și dacă tu crezi că banul este o amenințare și o primejdie pentru sufletul tău, cum poți iubi tu banul pînă la punctul de a face, în vederea dobîndirii lui, atîtea sforțări ? Dacă te-ai îmbogățit prin moștenire sau comerț, nu renunța la averea astfel dobîndită, dar dă-i bună întrebuințare." (Vom vedea mai tîrziu — adaugă el — ceea ce trebuie să înțelegem prin aceasta.) „Banul — continuă Baxter — întoarce sufletul omului de la Dumnezeu și îl orientează către creatură. El ne face surzi la cuvîntul lui Dumnezeu, incapabili de sfînta meditație ; el ne răpește timpul pe care ar fi trebuit să-l consacrăm pregătirii morții ; el naște conflictele de tot felul și războaiele între națiuni ; el este izvorul tuturor nedreptăților și al tuturor opresiunilor ; el distruge caritatea și operele cele bune ; el seamănă tulburarea în familii și duce pe oameni în ispita păcatului." Numeroase sînt relele pe care Baxter, puritanul englez, le vedea decurgînd din valoarea economică. Valoarea economică s-ar găsi deci într-un conflict general cu valoarea religioasă, estetică, morală și teoretică. Ne putem întreba totuși dacă oamenii au simțit totdeauna în felul acesta. Valoarea economică nu s-a

putut niciodată armoniza cu alte valori? Adîncind punctul de vedere al valorii economice, oamenii nu au putut străbate niciodată către punctul de vedere al totalității vieții? Nu a fost cu putință ca, rămînînd oameni economici, ei să răsfrîngă într-un mod mai larg lumea, să înțeleagă mai multe din sensurile care o străbat?

O raportare la cartea lui Sombart asupra tipului burghez, cel mai caracteristic exemplar uman economic, este aci necesară. Acest om economic, încă de la începuturile apariției sale în istoria modernă, în Italia Renașterii, dar și în realizările sale de mai tîrziu, ca, de pildă, în America din veacul al XVIII-lea a lui Benjamin Franklin, face să se îngrămădească documente care arată că el n-a fost totdeauna atît de miop pentru sensurile mai generale ale vieții și că, adîncind tocmai poziția sa specifică de om economic, el a putut să se înalțe la punctul de vedere al totalității. Dar înainte de a spicui în cartea lui Sombart, vreau să vă atrag atenția asupra faptului că metoda acestui autor are un caracter genetic. El arată cum toate celelalte valori despre care va fi vorba, ca valoarea teoretică, morală sau religioasă, au lucrat în mod activ, au contribuit ca factori eficienți la producerea mentalității economice a burghezului. În ce mă privește, nu voi adopta această metodă. Problema producerii mentalității burgheze nu mă preocupă aci. Ceea ce doresc să arăt este posibilitatea valorilor morale, teoretice sau religioase de a se întruni în jurul valorii economice.

Iată mai întîi cîteva observații în ceea ce privește concilierea economicului cu moralul. Omul îndreptat către realizarea de bunuri materiale, acela care concepe viața sub unghiul utilității, poate oare să fie străin de orice îndrumare morală? Desigur că nu. Producerea de bunuri materiale efective cere o disciplină de viață, o sobrietate, o ordine, al cărei concept este preconizat chiar din primele timpuri ale Renașterii, adică din primele faze ale burgheziei contemporane. Este conceptul de *sancta masserizia*, pe care-l formulează Leon Battista Alberti, un renumit scriitor și arhitect al Renașterii, caracteristic pentru mentalitatea burgheză a vremii și cetății sale. Alberti a scris o foarte interesantă carte, un document de primul ordin pentru studierea mentalității burgheze, intitulată *Del governo della famiglia*, în care arată linia de conduită pe care o bine întemeiată familie burgheză se cuvine s-o respecte și de la care speră că descendența sa nu se va abate niciodată. Moralul apare în această carte strict asociat cu economicul.

Există apoi un text de cea mai mare importanță împrumutat propriei descrieri de viață a lui Franklin, erou prin excelență al civilizației economice a Americii-de-Nord. Ideea sfintei ordini în viață, *sancta masserizia*, apare — firește, în alți termeni — și la Franklin, după cum o dovedește pasajul din autobiografia sa relativ la rațiunea succeselor de care i-a fost dat să se bucure în tot timpul vieții sale. „Luasem către această epocă — este vorba de tinerețea lui — decizia îndrăzneață și serioasă de a realiza în viața mea perfecțiunea morală. Voiam să-mi ordonez existența în așa fel încît să elimin din ea orice eroare posibilă; voiam să mă așez deasupra a ceea ce ar fi putut să-mi dicteze fie o înclinație naturală, fie obișnuințele, fie conveniențele sociale. Cum știam sau credeam a ști ceea ce este drept și ceea ce nu e, nu vedeam de ce nu aș fi fost în stare să evit ceea ce este nedrept și să fac totdeauna numai ce este just. Dar nu întîrziai să constat că sarcina era mai grea decît o credeam. În timp ce îmi luam toate precauțiile pentru a evita o greșeală, adeseori mi se întîmpla să cad într-o alta... Obișnuința era mai puternică decît vigilența mea; dispoziția naturală căpătînd preponderență asupra rațiunii, ajunsei în cele din urmă la concluzia că simpla convingere teoretică, potrivit căreia este în interesul nostru de a fi cu desăvîrșire virtuoși, nu ajunge să ne prezerve de anumiți pași greșiți, ci că trebuie să zdrobim vechile obișnuințe și să dobîndim altele noi pentru a asigura vieții un caracter în mod invariabil onest. Pentru a obține acest rezultat am închipuit metoda următoare..." Și astfel ajunge Franklin a arăta principiile pe care omul economic trebuie să încerce a le introduce, ca niște deprinderi active, în viața lui. Aceste principii sînt: temperanța, tăcerea, ordinea, decizia, moderația, zelul, loialitatea, echitatea, stăpînirea de sine, curățenia, echilibrul moral, castitatea. Vedeți, prin urmare, că acest om economic, tocmai în vederea achiziției și bunei administrări a averii, își impune o disciplină morală, pe care o studiază și o preconizează cu minuțiozitate.

Iată cum, pornind de la punctul de vedere economic, există o trecere către punctul de vedere moral. Dar există

oare o trecere mai departe? Alte categorii morale, afară de această ordine a vieţii, pot ele să se dezvolte din poziţia economică? Sombart observă, cu multă dreptate, în cartea sa ce loc deţine imperativul loialităţii şi onestităţii în mentalitatea omului economic, ca, de pildă, atunci cînd reproduce pasajul din Alberti, în care autorul se laudă că membrii familiei sale au observat totdeauna în respectarea contractelor cea mai mare sinceritate. Numai impresia sigură a stabilităţii, seriozităţii şi consecvenţei caracterului poate asigura dezvoltarea unei situaţii economice. Dar toate acestea răspund unor bunuri morale, rezultate din însăşi situaţia specifică a omului economic. Pe lîngă loialitate, etica burgheză recomandă apoi onestitatea. Ce se înţelegea însă prin onestitate în limbajul Renaşterii? Este acea conduită care consistă dintr-o bună şi conformă purtare în societate, respect de tine însuţi şi tendinţă de a menţine buna imagine a semenilor despre tine. Preocuparea de respectul semenilor pentru tine şi respectul tău de tine însuţi intră deopotrivă în compoziţia onestităţii. Preconizînd această onestitate, Alberti prescrie burghezului să nu se arate decît într-o societate convenabilă; să nu lipsească niciodată de la sfînta liturghie şi nici de la predica de duminică; în toată atitudinea sa exterioară să se arate corect, şi aceasta pentru convenienţe comerciale cu totul burgheze. Iată altă aspiraţie către o formă etică a vieţii, rezultată tocmai din punctul de vedere al economicului. În sfîrşit, în acelaşi sens, putem să cităm mărturia lui Benjamin Franklin, cînd scrie: „Pentru a întări creditul şi poziţia mea comercială, mă îngrijeam nu numai de a fi în mod real muncitor şi sobru, dar, de asemenea, să evit totdeauna aparenţa contrariului. Mă îmbrăcam în chip modest; nu mă lăsam niciodată văzut în locuri unde lumea se deda la distracţii josnice şi niciodată nu mă duceam nici la vînătoare, nici la pescuit." O astfel de sobrietate trebuie înţeleasă ca un bun moral rezultînd din însăşi situaţia specifică a omului economic.

Dar în afară de această ascensiune a economicului către moral, se poate urmări şi ascensiunea lui către teoretic. În cărţile lui Alberti se găsesc foarte multe citate din filozofi şi poeţi antici, ca, de pildă, din Homer, Demostene, Titus Livius, Platon, Catul, Pliniu, Varon şi alţii. Observînd cum

se grupează aceşti poeţi şi cugetători şi în ce constă substanţa învăţăturii pe care Alberti o extrage din ei, Sombart scoate concluzia că simpatia burgheziei merge mai ales către filozofia stoică, caracterizată deopotrivă printr-o aderare la normele raţiunii şi printr-o reprimare a instinctelor animale, o dublă îndrumare, care se potriveşte, de fapt, cu nevoile producţiei. Iată cum nici faţă de valorile teoretice omul economic nu este străin; iată cum, adîncind condiţiunile situaţiei sale, el găseşte o ieşire şi către reflectarea filozofică a vieţii.

Dar economicul găseşte o cale liberă şi către religios, ba chiar înrudirile dintre religios şi economic au alcătuit tema studiilor foarte interesante pe care sociologul Max Weber le-a consacrat acestei probleme. După Max Weber, există la baza formării mentalităţii capitaliste moderne o contribuţie religioasă puternică, şi anume contribuţia protestantă. În acelaşi fel, Sombart, arătînd care este înrîurirea factorilor religioşi în formarea mentalităţii burgheze, ne dă cîteva texte, interesante întrucît indică limpede în ce fel omul economic ajunge să trăiască şi unele valori religioase. Iată, de pildă, din foarte instructiva carte a unui postăvar francez din veacul al XVII-lea, *Le livre de Raison*, acest semnificativ pasaj: „Un negustor — spune autorul — trebuie să fie mai întîi de toate onest şi virtuos. Averea dobîndită nu profită stăpînitorului său, în timp ce bunurile agonisite de către omul pios şi just coboară rădăcini adînci în pămînt, aduc binecuvîntarea lui Dumnezeu şi se transmit copiilor şi nepoţilor". Sau în altă parte: „Profitul este o binecuvîntare a lui Dumnezeu în acelaşi fel ca şi copiii. De la Dumnezeu primim totul; el este acela care binecuvîntează şi face ca întreprinderile noastre să prospere". Există o situaţie religioasă, plină de pietate, în felul omului care porneşte către întreprinderea de cucerire economică a vieţii. Reflecţiile evlaviosului negustor francez din veacul al XVII-lea nu sînt, de altfel, decît un exemplu printre atîtea altele posibile.

Valoarea economică nu este deci incompatibilă cu nici una din valorile care în antichitate erau prezentate ca opusele şi duşmanele ei. Există posibilitatea de a organiza în jurul economicului celelalte valori, care iau în această constelaţie tocmai caracterul pe care-l indică valoarea princi-

pală care le guvernează. Împrejurarea trebuie reţinută ca unul din primele exemple ale felului în care valorile comunică în interiorul structurii sufleteşti.

VII. ŞTIINŢĂ ŞI MORALĂ

Continuăm demonstraţia vederilor noastre asupra chipului în care valorile comunică în interiorul structurii sufleteşti pentru cazul special al omului teoretic, dar fiindcă materia este mai abundentă aici, vom consacra problemei dacă omul teoretic, adîncind punctul său de vedere specific, poate să se înalţe la punctul de vedere al totalităţii, nu numai capitolul acesta dar şi capitolul următor. Conflictele omului teoretic se afirmă pe de o parte cu valoarea morală, pe de alta cu valoarea religioasă. Consideraţiile de faţă le vom consacra primului dintre aceste două conflicte. Dar, mai întîi, în ce consistă atitudinea omului teoretic? Această atitudine este făcută din înclinarea de a găsi în realitate esenţe identice cu ele însele şi de a afirma că în legătura dintre acestea consistă realitatea dată în experienţa noastră. Pe cîtă vreme omul economic caută în realitate un vast cîmp de utilităţi, pe cîtă vreme omul estetic recunoaşte aci un întins domeniu de expresii ale propriei lui subiectivităţi, omul teoretic vede în realitate o legătură de unităţi de-a pururi identice cu ele însele. A avea o atitudine teoretică sau ştiinţifică în faţa vieţii înseamnă a introduce realitatea în sfera valorii corespunzătoare, înseamnă a da realităţii această semnificaţie. Aşezîndu-se însă din acest punct de vedere, omul a simţit aprinzîndu-se în sine scînteia anumitor conflicte.

Un conflict între ştiinţă şi morală antichitatea n-a cunoscut, fiindcă antichitatea nu diferenţiase încă între aceste două valori. Binele, valoarea morală, era pentru antichitate mai degrabă o varietate a teoriei. În felul acesta, toate moralele antice, dar şi unele dintre moralele mai noi, dezvoltă ideea de bază a lui Socrate, după care cunoştinţa este în acelaşi timp şi virtute, ignoranţa fiind viciu. Mai tîrziu însă, cele două valori s-au diferenţiat, şi între ele, şi faţă de altele, cu care ele se pot întruni în unitatea structurii sufleteşti, şi la această întreprindere o contribuţie de mare însemnătate a adus, la sfîrşitul veacului al XVIII-lea, Im.

Kant. Dar diferenţierea s-a făcut într-un asemenea sens, încît cele două valori nu s-au constituit într-un raport de coordonare, nu s-au situat pe acelaşi plan de importanţă, ci valoarea teoretică, urmînd indicaţia moştenită din antichitate, a căpătat o preponderenţă evidentă, ca atunci cînd se socotea că atitudinea ştiinţifică în faţa vieţii poate să istovească întreaga semnificaţie a realului... Atitudinea morală, faţă de această situaţie, s-a găsit pusă într-un fel de minoritate şi, alarmată, a încercat o răsturnare a poziţiei antice, care constă din subordonarea valorii morale la valoarea teoretică. Încercarea pe care au întreprins-o atunci unii filozofi e făcută din subordonarea valorii teoretice la valoarea morală, ca în cazul, citat şi altă dată, al lui Fichte, pentru care doctrina era o formă a caracterului. Aceeaşi poziţie revine mai tîrziu la filozofii americani pragmatişti, printre care numele mai bine cunoscut şi mai deseori citat este acela a lui William James. Pentru James şi ceilalţi gînditori pragmatişti, valoarea teoretică nu este decît expresia unei valori resimţită ca folositoare pentru viaţă. Adevărul este o maximă utilă vieţii, dar fireşte nu oricărui fel de viaţă, ci vieţii celei înalte, nobile, morale. Această observaţie restrictivă o face un contemporan francez al pragmatiştilor, filozoful Boutroux, care constată în spirit pragmatist că adevărul nu reflectă numai ceea ce este util în viaţă, nu este numai un ecou al unei atitudini folositoare existenţei, dar al unei atitudini utile pentru un anumit gen de viaţă, pentru viaţa călăuzită de un ideal. Observînd această situaţie, Boutroux adaugă, cu multă dreptate, că pragmatiştii pe această cale reintroduc în realitate factorul ideal, supremaţia teoreticului, pe care avuseseră veleitatea să-l elimine, ca fiind un produs al inteligenţei. Astfel, factorul intelectual capătă iarăşi, în acord cu vechiul sistem, o preponderenţă pe care pragmatiştii căutaseră s-o anuleze.

Toate aceste încercări sînt interesante, dar nu sînt propriu-zis folositoare pentru ceea ce urmărim noi în acest studiu, pentru că ideea de bază de la care am pornit este aceea a comunicării valorilor şi nu a subordonării uneia faţă de alta. Concilierea pe care o încercăm noi rezultă nu dintr-o operaţie logică, ci din adîncirea unui punct de vedere unilateral, pînă în momentul în care acesta devine reprezentativ şi total. Metoda noastră nu este o metodă intelectivă, ci

o metodă de intensitate, de adîncire experimentală, încît soluţiunea sugerată fie de antichitate, fie de Fichte şi de pragmatiştii moderni nu ne poate fi de folos. Noi trebuie numai să examinăm dacă omul teoretic, reabandonînd poziţia sa, nerecunoscînd că punctul său de vedere ar fi într-un fel oarecare inferior şi că el trebuie, ca atare, subordonat altora, trăind numai valoarea teoretică cu toate tendinţele închise într-însa, poate sau nu să străbată la totalitate. Aceasta este întrebarea pe care trebuie să ne-o punem în spiritul studiului nostru şi în acest spirit vom căuta să-i răspundem.

Mai înainte de a încerca acest răspuns, să vedem mai de aproape în ce consistă conflictul între ştiinţă şi morală. Ştiinţa, aşa cum s-a dezvoltat în ultimul secol, este o ştiinţă mecanicistă şi, ca atare, ea exclude din interpretarea realităţii orice idee de finalitate. Ştiinţa modernă se întreabă numai care sînt raporturile de coexistenţă şi succesiune dintre elementele simple, adică dintre esenţele identice cu ele însele, care constituiesc materialul realităţii, fără să se preocupe dacă raporturile dintre elemente justifică un sens, dacă ele se îndreaptă către o ţintă şi dacă, această ţintă devenind cunoscută, realitatea s-ar putea îmbogăţi şi cu o semnificaţie. Viaţa însăşi nu este pentru ştiinţa mecanicistă decît un fenomen oarecare în seria reacţiilor fizico-chimice. Dar, dacă aceasta este situaţia, este limpede că o astfel de ştiinţă a trebuit să deprime efortul finalist al fiinţei noastre morale, fiindcă ceea ce o caracterizează pe aceasta este tocmai orientarea către un scop, împreună cu voinţa de a introduce acest scop în realitate, aspiraţia de a modifica realitatea după indicaţiile scopurilor noastre etice. Dacă ştiinţa prezintă realitatea ca un cîmp lipsit de semnificaţie, este firesc ca în faţa ei efortul finalist al fiinţei morale să apară ca o imensă iluzie naivă.

Căutînd să stabilească numai cauze eficiente în procesele realităţii, ştiinţa modernă a exercitat o critică nemiloasă şi împotriva ideii de progres. Progresul a fost prezentat ca o iluzie de natură egocentrică, adică o iluzie rezultînd din faptul că noi înşine, cu sfera noastră de valori, postulîndu-ne ca ţintă a creaţiunii şi judecînd restul realităţii cosmice şi istorice în raport cu scopul pe care-l constituim noi, pronunţăm sentinţe defavorabile realităţii, atunci cînd procesele

ei par a se abate de la ţinta pe care o imaginasem, şi, dimpotrivă, formulăm sentinţe binevoitoare atunci cînd se pronunţă un acord oarecare între tendinţele noastre şi realitatea înconjurătoare.

Iată deci cîteva din punctele în care conflictul dintre ştiinţă şi morală se pronunţă mai acut. Ştiinţa ne înfăţişează un univers fără sens. Morala se bazează pe ideea că realitatea este capabilă de a cuprinde în sînul ei un sens conform cu finalitatea noastră morală, că ea este modificată, că nu este absurdă, că nu este rebelă perfecţionării. Dar deşi acest conflict este real şi cu toate că a însîngerat multe suflete, trebuie observat că el se declară numai atunci cînd ne punem din punctul de vedere al unei ştiinţe mecaniciste, dar că acest fel de ştiinţă nu este singura posibilă. Mai ales în vremea din urmă, ideea de finalitate s-a reintrodus în biologie, unde a devenit indispensabilă pentru explicarea fenomenelor vieţii. Viaţa nu mai poate fi astăzi explicată, după părerea celor mai riguroşi biologişti ai vremii, în afară de ideea de finalitate. Ceea ce alcătuieşte originalitatea vieţii faţă de felul propriu al fenomenelor fizico-chimice este tocmai permanenta ei orientare către un scop, adică acea stare de lucruri care ne obligă, atunci cînd voim să ni le explicăm, de a le pune totdeauna în legătură cu un scop oarecare. În felul acesta, ştiinţa, acceptînd din nou ideea de finalitate în cuprinsul ei, elimină, cel puţin într-o măsură relativă, acuitatea conflictului care s-a pronunţat mai înainte între punctul de vedere al moralei şi propriul ei punct de vedere.

Unul dintre aceia care au observat această stare de lucruri şi a întrezărit, în orientările moderne ale ştiinţei, posibilitatea unui acord între ea şi îndrumarea finalistă a moralei, este filozoful italian Rignano, care susţine că, din considerarea realităţii, noi putem să scoatem viziunea despre un sens unitar care străbate întreagă această realitate. Acest sens ar sta în faptul de observaţie a armoniei din ce în ce mai perfectă a feluritelor finalisme particulare, care la originea lucrurilor se ciocneau între ele. Astfel, întemeindu-se pe constatările ştiinţei, Rignano crede a putea preconiza o morală a armoniei vieţii. Dar nici soluţia lui Rignano, consistînd în atenuarea conflictului dintre morală şi ştiinţă, prin consideraţia că ştiinţa însăşi, în ultimele ei întreprinderi, a fost nevoită să admită ideea de finalitate, nici această solu-

ție nu ne poate mulțumi pe noi, deoarece ea este o încercare de conciliere făcută tot din singurul punct de vedere a științei. Astfel, în căutarea unei posibilități de aplanare a conflictului dintre știință și morală, noi nu putem să admitem nici vechiul punct de vedere al filozofiei antice, nici punctul de vedere al lui Fichte, nici punctul de vedere al pragmatiștilor, nici pe acela al unui filozof științific cum este Rignano. Întrebarea noastră se îndreaptă în altă direcție, și anume dacă, adîncind situațiunea teoreticului, noi putem să ajungem la un punct de vedere moral.

Respectînd indicațiile acestei metode, mai interesantă este o altă observație a lui Rignano, și anume că o rațiune educată în disciplina științei este o rațiune care are posibilitatea să mobilizeze un număr cît mai mare de tendințe afective și astfel să reprime acele tendințe ale noastre care sînt superficiale, în avantajul acelora dintre ele care sînt mai adînci. Cum se întîmplă această mobilizare de tendințe afective prin rațiune ?

Rațiunea este pentru Rignano o simplă colecție de simboluri afective — ideea, percepția, prezentarea, legătura dintre aceste reprezentări, adică judecățile, și legătura dintre acestea din urmă, adică raționamentele noastre, n-ar fi decît simple simboluri mintale, justificînd unele tendințe afective. În felul acesta, punctul de vedere al lui Rignano este și el apropiat de acela al pragmatiștilor, foarte general deci în filozofia modernă. Însă dacă este așa, îndepărtînd granițele rațiunii noastre, făcînd-o mai puternică, mai vastă, mai adîncă, în același timp noi reactivăm tendințe cît mai numeroase, cu care construcțiile intelectuale sînt legate și, în felul acesta, ajungem a nu mai fi mișcați de o singură înclinație oarbă, ci de expresia tuturor orientărilor alcătuind totalitatea naturii noastre. În felul acesta, o profundă educare științifică a rațiunii ar evita primejdia de a ne lăsa determinați de una singură dintre tendințele noastre. Răspunsul acesta este mai aproape de problema pe care ne-am pus-o. Dar la aceeași problemă se pot da și alte răspunsuri.

Realizările morale ale omului teoretic sînt numeroase. Iată, de pildă, situația morală a unui om lucrînd în științele naturii și ocupînd punctul de vedere al unui determinism mecanicist. Atunci cînd înțeleg că acest univers este un ciclu

închis de raporturi determinate după cauze mecanice, atunci o înaltă resemnare începe să stăpînească ființa mea, îmi dau seama că, prin multiplicitatea infinită a cauzelor naturale, sînt destinat să ocup locul în care mă găsesc și că singurul lucru care îmi rămîne de făcut este să împlinesc, cu seninătate de conștiință și în cele mai bune condiții, funcțiunea pe care locul ce-l ocup mi-o rezervă. Egalitatea de suflet, seninătatea stoicului, așa cum ea se oglindește în maximele unui Marc Aureliu și Epictet, este bunul moral pe care îl produce concepția deterministă a lumii.

Dar dacă armonia deterministă și mecanicistă a unui univers închis poate să inspire o resemnare înaltă, viziunea unei armonii finaliste, orientată către un scop, poate inspira un alt bun moral, și anume eroismul moral. Dar nu numai aceasta sau altă viziune despre natura lucrurilor poate să inspire bunuri morale, dar și spiritul științific în mod general. Considerați în consecințele ei morale deprinderea cercetării adevărului. Această deprindere, îndrumare esențială în firea omului de știință, produce virtutea morală a justiției. Justiția caracterului poate nu este altceva decît expresia etică a obiectivității spiritului. Obiectivitatea nu este numai o însușire intelectuală, de care facem uz în științe, ci și o însușire cu largi repercusiuni morale. Apoi, acela care afirmă valoarea teoretică, care își propune ca scop al vieții găsirea adevărului cu orice preț, insul care postulează în propria sa viață supremația idealului teoretic, omul acesta nu poate să resimtă vreo împiedicare care să-l abată de la cucerirea adevărului. În felul acesta atitudinea științifică inspiră spiritului curaj și hotărîre. În sfîrșit, metoda, adică înclinarea de a te conduce totdeauna după o anumită normă, echivalează, în același timp, cu o reprimare a subiectivității, a impresiilor particulare și arbitrare care ne pot stăpîni. Această metodă nu aduce în consecințele ei și o anumită valoare morală ? Vă aduceți aminte poate de acel personaj din unul din romanele lui Bourget (un scriitor mult agitat de problema conflictului dintre știință și morală), care, constatînd în organismul său apariția unei boli grave, o studiază, cu răbdare și cu reprimarea bietei lui inimi însîngerate, pînă în ultimul moment. Această observație de sine a unui mare medic bolnav nu este un act de disciplină morală, rezultat tocmai din situația sa de om de știință ? Iată deci o altă cucerire morală

produsă de însăşi adîncirea punctului de vedere ştiinţific. Dar chiar şi scepticismul metodic, înclinarea de a nu primi nimic de-a gata, de a controla totul, nu este şi ea producătoare de anumite consecinţe morale, şi anume a acelei delicateţi care te duce mai greu la faptă, pentru că doreşti ca fapta să fie cît mai echitabilă, cît mai justă ? În sfîrşit, poate că morala, îndrumată de ştiinţă, culminează în acel fior respectuos în faţa necunoscutului, care apare tocmai din epuizarea limitelor cunoştinţei. Tocmai omului de ştiinţă adîncă îi este dat să înţeleagă că priceperea sa este insuficientă, şi în sufletul său apare astfel o nouă valoare morală, acea modestie care inspira lui Spinoza, unul dintre cei mai perfecţi oameni teoretici ai istoriei, vorba pronunţată atunci cînd fusese invitat să ocupe o catedră de filozofie la Universitatea din Hale : „Nu ştiu destul pentru a putea învăţa pe alţii". Dar la limitele posibilităţilor cunoaşterii, omul este înfiorat şi de altceva, de o valoare mai înaltă, de fiorul necunoscutului care îl înconjoară şi îl determină. În felul acesta, valoarea ştiinţifică adîncită se dovedeşte a fi nu numai capabilă de a produce valori morale, dar, în acelaşi timp, de a ne conduce pînă în miezul atitudinii religioase.

VIII. ŞTIINŢĂ ŞI RELIGIE

Aspectul cel mai izbitor al conflictului dintre religie şi ştiinţă stă în faptul că, pe cîtă vreme religia presupune o ordine de fenomene supranaturale, ştiinţa înţelege să se menţină pururea în cadrul naturii. În adevăr, punctul de vedere religios afirmă existenţa unui Dumnezeu conceput ca un creator spontan al lumii din nimic. Iată însă o afirmaţie pe care ştiinţa nu o primeşte ; creaţia spontană şi, mai cu seamă, creaţia din nimic este o idee menită să rămînă totdeauna străină ştiinţei. Ştiinţa nu cunoaşte decît o producere evolutivă de forme materiale din alte forme anterioare. Religia afirmă apoi existenţa unei providenţe, adică al unui proces al lumii călăuzit de cauze finale, pe care Dumnezeu şi le reprezentase mai înainte ca procesele să fi început a decurge. Dar ştiinţa, cel puţin o anumită ştiinţă, caută să se dispenseze de ajutorul explicaţiei prin cauze finale, înlocuindu-le, peste tot locul, cu cauze eficiente, adică cu unele care lucrează fără reprezentarea scopului către care procesele, descătuşate de ele, se îndreaptă. În al treilea rînd, religia admite existenţa miracolului, adică presupune posibilitatea unei intervenţii a lui Dumnezeu în mijlocul procesului realităţii, pe cîtă vreme ştiinţa afirmă totdeauna inflexibilitatea legilor naturii, prin urmare imposibilitatea, chiar pentru o voinţă supremă, de a înfrînge şi modifica cursul natural al fenomenelor. În sfîrşit, în concepţia religioasă, omul, oprimat de desfăşurarea străină şi potrivnică lui a proceselor naturale, crede în posibilitatea de a face să se întoarcă procesele realităţii în favoarea sa. Acest mijloc este rugăciunea. Există, fireşte, mai multe speţe de rugăciune. Există rugăciunea care adoră pe Dumnezeu ; există rugăciunea care mulţumeşte, dar există şi rugăciunea care solicită, iar aceasta se dezvoltă din fundamentul credinţei că Dumnezeu poate interveni în procesele realităţii pentru a le modifica în favoarea noastră, cu alte cuvinte că Dumnezeu poate fi autorul faptei miraculoase. Iată însă o altă presupunere care nu poate fi primită de ştiinţă. Şi atunci cînd atitudinea religioasă la un moment dat a slăbit şi omul nu mai putea să se adreseze Fiinţei supreme, capabilă să intervină în cursul realităţii pentru a-l favoriza ; cînd noul spirit ştiinţific al veacului a anulat credinţa în eficacitatea rugăciunii, atunci a apărut un sentiment relativ nou în omenire, sentiment de singurătate în mijlocul naturii, sursa generală a pesimismului european care, într-un mod foarte semnificativ pentru complexele analizate de noi aci, s-a întovărăşit totdeauna cu ateismul. Ştiinţa ne arată că sîntem singuri în mijlocul naturii şi că nu ne putem apăra împotriva ei decît folosind propriile ei legi, adică prin nişte mijloace mediate, nu prin acea intervenţie imediată, care este a divinităţii răspunzînd rugăciunii noastre.

Iată deci o serie de contraste în adevăr izbitoare între ştiinţă şi religie. Cînd aceste contraste se rezolvă în avantajul atitudinii ştiinţifice, ele devin izvorul unui adevărat conflict dramatic. Fiindcă dacă religia, care afirmă o ordine de lucruri supranaturală, se va dovedi că este ea însăşi un lucru natural, atunci religia va fi adusă sub punctul de vedere al ştiinţei şi în felul acesta ea va fi menită să-şi piardă interesul şi eficacitatea ei. Acest punct de vedere a fost afirmat în istoria filozofiei de multă vreme. Încă din veacul al VI-lea a. Chr., filozoful grec Xenofon observa că

zeii pe care îi descrie Homer în poemele sale, cu statura şi glasul lor omenesc, cu pasiunile care le frămîntă sufletele, sînt, de fapt, o proiecţie a imaginaţiei şi că dacă etiopenii ar fi conceput o mitologie, cu siguranţă că zeii lor ar fi fost negri. Ba chiar, analogia lui Xenofon devine mai mult decît ironică atunci cînd observă că, dacă boii şi caii ar avea mîini şi ar şti să picteze, zeii lor ar avea chipuri de boi şi cai. Mai tîrziu, un filozof din veacul al IV-lea, Euhemeros, susţine că zeii nu sînt decît produsul divinizării unor eroi şi a unor timpuri depărtate ale istoriei. Epicur şi şcolarul său latin Lucretius socotesc, la rîndul lor, că zeii nu sînt decît nişte ipostazări şi personificări ale forţelor naturale. În sfîrşit, mai aproape de epoca noastră, filozoful englez Hobbes afirmă că zeii tuturor popoarelor nu sînt decît invenţii interesate ale stăpînitorilor, ale clerului puternic şi ale guvernanţilor, menite să intimideze tendinţele de insurecţie ale supuşilor lor. În fine, principiul că nu omul este copilul lui Dumnezeu, dar mai degrabă că Dumnezeu e copilul omului alcătuieşte ideea de bază a unor opere ca acelea ale gînditorului german, cu multă vîlvă în vremea sa, L. Feuerbach, autorul cărţilor *Das Wesen des Christentums*, 1841 şi *Das Wesen der Religion*, 1845, în care putem spicui propoziţii ca, de pildă, „conştiinţa lui Dumnezeu este conştiinţa de sine a omului", sau afirmaţia că „Dumnezeu este esenţa îndumnezeită a omului", sau că „zeii sînt fiinţele socotite reale, în care s-au obiectivat anumite aspiraţii ale inimii omeneşti". Pretutindeni, în aceste afirmaţii filozofice, întîmpinăm tendinţa de a înfăţişa absolutul, pe care religia îl afirmă în existenţa lui Dumnezeu, ca un produs al condiţiilor de viaţă în care omenirea trăieşte. În felul acesta, astfel de vederi rezolvă contrastele dintre atitudinea religioasă şi atitudinea ştiinţifică în avantajul celei din urmă.

În epoca noastră, cînd tradiţionala filozofie a religiei a fost înlocuită cu alte discipline, precum psihologia şi sociologia religiei, vechea întreprindere teoretică, ale cărei origini le putem fixa încă din antichitate, a fost înlocuită cu încercarea de a explica atitudinea religioasă din condiţiile sufletului primitiv, arătînd cum chiar în religiile evoluate ale timpului nostru se permanentizează, în mijlocul progresului general al mentalităţii civilizate, deprinderi de cugetare şi simţire ale tipului uman arhaic al societăţilor omeneşti. Oricît ar fi de deosebite şi rezultatele şi metodele, punctul de vedere rămîne deci acelaşi şi el consistă anume în încercarea de a aduce religia sub punctul de vedere al ştiinţei, pentru ca din această poziţie să anulăm pretenţia ei către absolut şi către suprasensibil, divulgînd ceea ce este în ea relativ şi în acord cu firea comună a omului.

Dar din confruntarea dintre teorie şi religie mai rezultă şi alte conflicte decît cele amintite pînă acum. Aşa, de pildă, se spune că religia este o formă inferioară de explicaţie a lumii, înlocuită cu timpul de forma mai înaltă şi mai perfectă a ştiinţei. Aceasta este, de pildă, părerea unui Auguste Comte, cînd distinge în evoluţia omenirii trei etape succesive, şi anume : faza teologică, aceea care explică procesele lumii prin intervenţia unor voinţe supranaturale ; faza metafizică, aceea care explică lumea prin entităţi abstracte şi, în sfîrşit, faza pozitivistă, care nu începe decît odată cu el, Auguste Comte, şi care, după propria-i opinie, este faza în care intenţia de cunoaştere, manifestată încă din faza teologică, se desăvîrşeşte. Trebuie totuşi spus că un astfel de mod de a judeca este insuficient, fiindcă se cuvine a observa că în religie nu există numai un factor de cunoaştere, o încercare de explicare a lumii, în raport cu care ştiinţa ar putea să fie socotită ca o etapă superioară. În religie, afară de aspectul de cunoaştere, afară de încercarea de a explica originea şi sensul lumii, mai există şi o altă latură, de ordin sentimental mai degrabă, care corespunde unei nevoi de adorare şi al cărei resort profund este credinţa. Lucrul a fost de multă vreme recunoscut şi, tocmai în acest scop, pentru a pune mai bine în lumină deosebirea de atitudine dintre omul ştiinţific şi omul religios, o veche vorbă, atribuită lui Tertulian, afirma că nu poate deveni obiect al credinţei decît ceea ce este absurd, *credo quia absurdum*. Căci, fără îndoială, dacă o relaţie dintre lucruri n-ar fi absurdă, dacă ea ar fi capabilă a fi demonstrată pe cale logică, atunci acea relaţie ar deveni obiectul cunoştinţei raţionale şi al unui consimţămînt intelectual, smuls pe calea dovezilor logice, şi nu un obiect al credinţei. Mai tîrziu, în zorii epocii contemporane, Kant deosebea şi el între originalitatea atitudinii ştiinţifice şi originalitatea atitudinii religioase. Iar mai tîrziu, după ce marele val pozitivist bătuse pe ţărmii omenirii

culte, un cugetător protestant care a făcut şcoală, Albrecht Ritschl, în cartea lui: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, apărută în trei volume, între 1870—1874, caută să dovedească ceea ce este absolut autonom în atitudinea religioasă; ba chiar, în opere ulterioare, el căuta să elibereze religia de orice element de autoritate, aducînd-o astfel la spiritul pur al Evangheliilor. În sfîrşit, dacă mai căutăm mărturii în decursul istoriei filozofiei, menite să afirme autonomia atitudinii religioase față de atitudinea ştiinţifică, este interesantă o observaţie ca aceea a lui Pascal, notînd odată: „Nimic nu stă într-un acord mai bun cu raţiunea decît negarea raţiunii în locurile credinţei; nimic nu stă însă mai mult în contradicţie cu raţiunea decît negarea ei în lucrurile care nu sînt un obiect al credinţei". Şi mai departe: „A lăsa să valoreze raţiunea şi a nu lăsa să valoreze decît raţiunea, acestea sînt două erori deopotrivă de primejdioase". Astfel de mărturii contestă deci valabilitatea universală a raţiunii în toate domeniile spiritului şi ale culturii omeneşti, mărginind-o numai în acele domenii care alcătuiesc laolaltă întreprinderele ştiinţei. Iată cum convingerea reprezentată de Auguste Comte în privinţa religiei, înfăţişată ca o formă întrecută de cunoaştere, este o părere pe care rezultatele mai vechi şi mai noi ale cercetării nu o menţin nicidecum. Iată, după cum socotesc, o serie de interesante aspecte ale conflictului care rezultă din comparaţia atitudinii ştiinţifice cu aceea religioasă. Există oare o posibilitate de aplanare a acestui conflict?

Am arătat că contrastul dintre propoziţiile de bază ale atitudinilor ştiinţifice şi religioase ia forma unui adevărat conflict atunci cînd religia, adusă sub punctul de vedere al ştiinţei, este considerată ca un produs natural şi afirmaţiunile ei de principiu ca nişte urmări ale condiţiei relative a sufletului omenesc. Este adevărat că, astfel interpretată, antinomia dintre ştiinţă şi religie nu este totdeauna o pricină exclusivă de conflict, ci uneori de înţelegere şi de toleranţă din partea ştiinţei pentru religie. Căci dacă religia reprezintă, într-adevăr, o reacţiune naturală a sufletului faţă de lume, atunci se înţelege că demnitatea şi importanţa ei în cuprinsul culturii umane este resimţită prin acelaşi act al spiritului care stabileşte preţul achiziţiilor ştiinţei.

Pentru că am analizat mai îndelung aducerea religiei sub punctul de vedere al ştiinţei, sîntem datori să ne oprim, cel puţin o clipă, şi în faţa poziţiei contrarii, aceea care afirmă posibilitatea aducerii ştiinţei sub punctul de vedere al religiei. Într-adevăr, în operele ştiinţei, în cele mai înalte dintre ele, se constată prezenţa unui factor de credinţă, a unor postulări de valoare, care înrudeşte procedeul activ, în cazul acestor ultime sinteze, cu procedeul activ pus în mişcare de atitudinea religioasă. În felul acesta se legitimează vechea vorbă a Fericitului Augustin, după care credinţa precedă raţiunea, *fides praecedit rationem.*

Nici una însă dintre aceste soluţii de aplanare nu ne poate mulţumi, fiindcă ele sînt deopotrivă încercări de subordonare logică a uneia dintre valori faţă de sfera alteia. Am avut ocaziunea să criticăm acest procedeu încă de la începutul acestui studiu, atunci cînd am arătat ce este ireductibil în fiecare dintre valori şi ce este rebel în ele întreprinderii de sistematizare logică. Punîndu-ne problema posibilităţii de a resolidariza valorile, de a obţine unificarea lor în interiorul structurii psihice, noi nu ne gîndim la o unificare a lor pe cale logică, ci pe acea cale care constă într-o trăire atît de adîncă, intensă şi consecventă a uneia dintre ele, încît să putem străbate chiar la valorile care în aparenţă ar constitui antipodul său. Precis formulată, problema pe care ne-o punem de data aceasta, ca şi în trecut, este dacă acela care trăieşte cu mare adîncime, intensitate şi consecvenţă valoarea teoretică simte că se îndepărtează de valoarea religioasă sau, dimpotrivă, că se apropie de ea? Aceasta este întrebarea căreia trebuie să încercăm a-i răspunde acum.

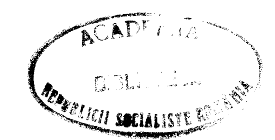
Ne punem această problemă mai întîi din punctul de vedere al ştiinţei, întrebîndu-ne dacă, adîncind valoarea ştiinţifică, putem sau nu răzbate pînă la valoarea religioasă? Punem această întrebare din punctul de vedere al ştiinţei, pentru că din unghiul ei s-a formulat, mai cu seamă în ultimul veac, opoziţia cea mai radicală faţă de atitudinea religioasă. Ştiinţa ne-a rămas, prin urmare, datoare cu răspunsul la problema pe care singură a creat-o. În cursul ultimelor capitole am avut prilejul să punem în evidenţă o mulţime din trăsăturile caracteristice ale atitudinii ştiinţifice. La descrierea din trecut, putem adăuga acum alte două însuşiri

fundamentale, care definesc ceea ce este esențial în atitudinea omului orientat către cunoașterea adevărului, a omului teoretic. Aceste două însușiri sînt *consecvența* și *veracitatea*.

Ce este consecvența ? Un filozof, Jonas Cohn, preocupat să descrie valorile în lumina comparației dintre ele, a stabilit acest lucru, pe care îl socotesc de oarecare importanță și în legătură cu rezultatele pe care le urmărim noi aci, și anume că valoarea teoretică este, după cum el însuși se exprimă, o valoare *consecutivă*. O valoare consecutivă este, de asemenea, valoarea morală și aceste două valori împreună marchează un contrast cu valoarea estetică, a cărei însușire esențială este *intensitatea*, adică însușirea de a-și avea prețul în sine însăși. Frumosul are un preț în sine ; frumosul nu este niciodată valorificat în sufletul nostru în legătură cu un anumit scop pe care ar putea să-l urmărească. În măsura în care frumosul este aservit unor alte scopuri, unei realități care l-ar depăși, caracterul său *intensiv* se corupe și dispare. Frumusețea este o oprire a clipei, este degustarea în intensitate a rodului bogat pe care momentul ni-l poate aduce. Frumusețea este intrinsecă. Nu tot așa se întîmplă însă cu adevărul și cu binele. Valoarea morală este totdeauna afirmată în legătură cu un scop care servește cuiva, care întrece prin existența sa momentul însuși în care valoarea este întrupată sau resimțită. La fel se întîmplă și cu valoarea teoretică, cu adevărat. Un adevăr este prețios întru cît înseamnă o etapă nouă, un cîștig al cercetării, care poate da un punct de sprijin cercetării ulterioare. Adevărurile se însumează, se adiționează, cresc, pe treptele lor pornim mai departe, mai sus și mai înainte, așa cum nu se întîmplă cu valorile intrinsece, care nu sînt adiționabile între ele, reprezentînd fiecare un univers complet, o finalitate închisă. Dar dacă este așa, atunci se înțelege că spiritul de consecvență care animă atitudinea teoretică rezultă din însăși natura valorii pe care această atitudine o cultivă. Mai departe, preocuparea de căpetenie a omului aplicat asupra sarcinii științifice este cercetarea legăturilor de la efect la cauze și de la acestea, considerate ca niște efecte, către cauze mai îndepărtate. În știință, spiritul omenesc se găsește de-a pururi în urmărirea unei ținte, care pare a se mișca în adîncimea perspectivelor cercetării, odată cu înaintarea noastră către ele. Deprinderea de a considera cauzalități și de a le

cuprinde cu mintea cultivă deci în spiritul omului de știință tendința către consecvență. În felul acesta, ancheta științifică n-are limită și știința nu cere servitorului său decît s-o slujească cu spirit de consecvență.

Dar pe lîngă consecvență, printre însușirile spiritului teoretic distingem și *veracitatea*, și aci sîntem datori să punem în lumină o împrejurare cu totul remarcabilă. Atitudinea teoretică are particularitatea că se poate corecta pe sine. Atitudinea teoretică, din acest punct de vedere, se apropie mai degrabă de atitudinea morală decît de atitudinea estetică. Într-adevăr, și atitudinea morală se poate corecta pe sine, putînd recunoaște că poziția ei în fața lucrurilor și rezultatele acestei luări de poziție au fost eronate. Atitudinea estetică însă nu se poate corecta pe sine niciodată. Este absurd de a spune că am greșit în momentul cînd ceva ni s-a părut frumos. Pot spune numai că constelația mea sufletească s-a schimbat de atunci și că lucrul care mi s-a părut frumos altădată, astăzi nu-mi mai apare la fel. În momentul însă cînd mi-a părut frumos un lucru, el mi-a părut frumos cu siguranță. Este foarte just însă a spune că am greșit în trecut cînd am făcut o anumită constatare și că am greșit cînd am luat cutare atitudine etică. Și fiindcă adeseori filozofia primește lumini deosebite din examinarea a ceea ce s-ar putea numi „situația verbală“, observați că expresia „am greșit“ reprezintă deopotrivă simptomul pe care putem să-l dăm unui rezultat al cercetării științifice și unui rezultat al conduitei morale. „Am greșit“ este o judecată de valoare care poate fi aplicată deopotrivă atît în regiunea atitudinii teoretice, cît și în aceea a atitudinii etice. Nu pot însă vorbi de o greșeală în atitudinea estetică. În cazul acesta, veracitatea este acea însușire a atitudinii teoretice în care se exprimă caracterul provizoriu și virtual imperfect al rezultatelor teoretice ; este acea înclinație a sufletului în virtutea căreia omul teoretic, trăind cu toată adîncimea atitudinea sa, poate la un moment dat să recunoască felul fals de a fi al premiselor sau al cuceririlor sale. Aș spune că veracitatea este latura morală a atitudinii teoretice și că din spiritul veracității rezultă simțul de relativitate, lipsa de dogmatism, modestia, însușiri etice care caracterizează deopotrivă pe adevăratul savant ; însușiri în care se exprimă conștiința de provizorat care stă la baza atitudinii teoretice.



Şi acum să ne întrebăm dacă prin trăirea adîncă, intensă, a acestor două însuşiri de căpetenie ale spiritului ştiinţific, a *consecvenţei* şi a *veracităţii*, atitudinea teoretică poate să se îmbine cu atitudinea religioasă sau dacă, dimpotrivă, pe calea aceleiaşi trăiri mai intense, mai adînci, atitudinea teoretică nu se simte cumva îndepărtîndu-se de această atitudine. Mai înainte de a face aceasta, vrem să mai adăugăm însă o observaţie suplimentară.

Am arătat, în capitolul trecut, că una din cele mai de seamă obiecţii prin care spiritul ştiinţific a căutat, dacă nu să anihileze, cel puţin să restrîngă valoarea atitudinii religioase, este observaţia că aceasta din urmă nu este decît un produs natural şi că, prin urmare, supranaturalul şi absolutul pe care atitudinea religioasă le afirmă în principiu nu sînt decît nişte rezultate ale condiţiei de relativitate umană. Aceeaşi afirmaţie se poate face însă şi despre spiritul ştiinţific. Şi spiritul ştiinţific este un produs natural ; şi el reprezintă rezultatul unei reacţiuni umane fireşti în faţa universului. Nici el nu înfăţişează deci un absolut, în comparaţie cu care spiritul religios ar marca un contrast. Astfel, o cercetare recentă a arătat ce este produs evolutiv, natural şi relativ în categoriile cele mai generale şi, în aparenţă, cele mai absolute cu care ştiinţa lucrează. Această relativitate a punctului de vedere ştiinţific îndulceşte vechiul dogmatism teoretic, în numele căruia se puteau ridica obiecţii de mare însemnătate faţă de atitudinea religioasă. Dar ceea ce atitudinea teoretică pierde din dogmatismul său absolut, cîştigă pentru sine atitudinea religioasă.

Am spus că sprijinul ştiinţific este animat de consecvenţă şi veracitate şi că trăirea acestor două atitudini deschide inteligenţei teoretice perspective libere asupra altor valori, chiar asupra valorii religioase. În adevăr, urmărind cu consecvenţă problemele ştiinţei, critica a arătat că spiritul ajunge la un moment dat la nişte ultime probleme, a căror natură este antinomică. Acela care şi-a cîştigat mari merite în stabilirea acestui lucru a fost Kant, cînd a stabilit patru antinomii, patru grupuri de teze opuse unor antiteze, în care culminează cercetarea ştiinţelor speciale. Nu pot să descriu acum sistemul de antinomii kantiene ; voi aminti numai unele din acestea, acelea relative la originea şi extensiunea lumii. Iată, în adevăr, că mintea poate să gîndească deopotrivă o lume cu început şi mărginită în spaţiu, dar poate şi lume fără început, prin urmare eternă şi fără limite. Stabilind aceasta, Kant arată că o astfel de împrejurare trebuie să constituie în ochii noştri dovada că problemele care comportă răspunsuri antinomice sînt false probleme, că ele sînt întrebări în faţa cărora mintea omului de ştiinţă se simte extenuată şi fără mijloace posibile de a le răspunde. Consecvenţa şi veracitatea gîndirii limitează deci, în mare măsură, pretenţiile spiritului ştiinţific, obligîndu-l să străbată întregul său drum şi să recunoască limitele sale. Cazul lui Kant, stabilind antinomiile gîndirii metafizice, este în această privinţă tipic.

Mai mult însă decît atît. Consecvenţa şi veracitatea teoretică duc spiritul ştiinţific pînă în sanctuarul religiei. Să presupunem, în adevăr, că consecvenţa cercetării a fost împinsă atît de departe, încît ştiinţa a ajuns a cunoaşte toate legile care guvernează procesele lumii. Să mai presupunem că spiritul teoretic şi-a serbat şi acest ultim triumf al lui, încît a putut întruni într-un sistem închis toate relaţiile şi cauzele care compun fenomenalitatea lumii şi că în ochii savantului unor îndepărtate timpuri viitoare, universul a ajuns a fi cunoscut pînă în ultima lui taină, ca o icoană perfect închegată, ca un ciclu închis de relaţii. În momentul acela va fi rămas totuşi o întrebare căreia ştiinţa nu-i va fi răspuns încă, şi anume : de ce universul are tocmai forma pe care o are ; de ce ciclul închis, pe care ştiinţa a izbutit să-l obţină, are tocmai limitele pe care le are şi nu altele, şi, în definitiv, de ce lumea este supusă tocmai acelor legi pe care ştiinţa le-a stabilit şi nu altora ? Iată nişte întrebări cărora ştiinţa nu le va fi dat răspuns nici măcar la capătul ultim al întreprinderilor sale. Iată însă o întrebare căreia îi răspunde religia atunci cînd afirmă cu fervoare existenţa unui Dumnezeu exterior lumii şi care a creat-o, aşa cum e, printr-un act suveran de alegere, din infinitul posibilităţilor, şi, prin urmare, cu afinitate, cu iubire pentru această unică formă a ei.

Ni se pare incontestabil deci că spiritul de consecvenţă şi veracitate, trăit cu ultima adîncime, vine să mărturisească nu numai relativitatea spiritului ştiinţific ca un produs natural şi nu numai insuficienţa lui în faţa ultimelor probleme

ale speculației teoretice. Cele două atitudini se transformă chiar în fervoare, în simț pentru misterul care înconjoară domeniul asupra căruia ancheta științifică se întinde, în adorație pentru Ființa care, stînd în afară de lume, a creat-o cu iubire pentru ea. Observați că un astfel de chip de a soluționa conflictul dintre știință și religie nu presupune nicidecum o renunțare la atitudinea științifică. În marele cadru de mister al lumii, atitudinea științifică poate să continue să dezvolte valorile care îi sînt proprii. Ceea ce însă trebuie combătut, în lumina analizelor de pînă acum, este aroganța științifică și dogmatismul ei limitat și miop, niște feluri de a fi pe care, dealtfel, adevărații savanți nu le practică niciodată.

IX. ARTĂ ȘI MORALĂ

Continuînd analiza conflictelor dintre valori, cu intenția de a arăta care este posibilitatea reconcilierii lor în unitatea structurii psihice, ne-am propus să considerăm astăzi coliziunea dintre frumos și bine. Conflictul ieșit din opoziția valorii morale împotriva valorii estetice este o împrejurare care s-a dezvoltat mai cu seamă în sfera culturii creștine. Antichitatea a resimțit mai degrabă unitatea profundă a acestor valori. Așa, de pildă, pentru Platon, frumusețea nu era decît ocazia care ne conduce către contemplarea Ideilor, adică ale modelelor eterne ale lucrurilor și către contemplarea celei mai înalte dintre acestea, a Ideii de Bine. Starea de spirit estetică și morală erau resimțite deci de către Platon ca unitare. Dar dacă antichitatea n-a cunoscut conflictul dintre valoarea estetică și morală, a cunoscut un alt conflict, înrudit cu acesta, și anume conflictul dintre morală și artă, considerate ca două expresii obiective ale acestor valori. Mă gîndesc la vestita condamnare platoniciană a artei, pentru motive metafizice, pe care nu e locul a le aminti aci, dar și pentru motive morale, care ne interesează acum în cel mai înalt grad.

În adevăr, Platon consideră că arta este menită să stîrnească clocotul pasiunilor și să abată pe cetățean de la treburile serioase ale statului, și, în felul acesta, ea trebuie primită numai în acele singure forme elementare și compatibile cu interesele statului, cum sînt imnurile către zei, elogiile

adresate marilor bărbați publici și, în sfîrșit, muzica vocală de inspirație etică și cetățenească. În aceeași privință, este interesant de amintit părerea unui Aristotel, care, în *Politica* sa, nu admite pentru educația tineretului decît modul etic al melodiilor, pe care îl opune modului entuziast, vrednic a fi eliminat din sistemul de învățămînt al tineretului.

Odată însă cu apariția sferei de idei și sentimente ale creștinismului, arta și frumosul în oricare din varietățile lui, chiar în acele ale naturii, totdeauna prețuite de antichitate, încep să fie obiectul unei opoziții radicale și sistematice, și aceasta din pricină că arta ar favoriza senzualitatea și ar abate de la spiritualitate, adică de la domeniul în care creștinul trăiește ca în adevărata lui patrie. Interesant în această privință este pasajul din *Capitularele*, care reproduc hotărîrile celui de al treilea Consiliu de la Tours, pe care le reproduce odată, într-una din cărțile sale, esteticianul Charles Lalo. Aceste *Capitulare* condamnă „toate lucrurile în care se găsesc atracțiuni ale ochilor sau ale urechilor și prin care se socotește, pe bună dreptate, că vigoarea sufletului poate fi înmuiată, după cum se poate resimți, în adevăr, în anumite feluri ale muzicii și în alte lucruri asemănătoare“. Această precizare : „în anumite feluri ale muzicii“ ne face să ne gîndim că autorii *Capitularelor* se refereau la distincția — dătătoare de măsură pentru întreaga cugetare a veacului — pe care Aristotel o stabilise, în *Politica* sa, între modurile etice și entuziaste ale muzicii. Bossuet, care era un om de geniu într-un secol a cărui strălucire principală constă în eflorescența literară, interpretează acest text vechi și îi dă întreaga lui adeziune cînd scrie : „Acest canon nu presupune în subiectele pe care le blamează descrieri sau acțiuni licențioase și nici un fel de incontenență marcată, evidentă. El atacă numai ceea ce întovărășește, în mod natural, plăcerile ochilor și ale urechilor.“ Și mai departe : „Dacă ar trebui să remarcăm ceea ce este, într-adevăr, rău în operele de artă, adeseori am avea greutate s-o facem. Totuși, în întregimea sa, arta este primejdioasă pentru că pe calea ei ne deschidem inima către întreaga lume a sensibilului“. Iată punctul de vedere al valorilor religioase creștine exprimat cum nu se poate mai clar. După acest mod al aprecierii, nu numai că arta se cuvine a fi cenzurată cînd contravine moralei, dar, în întregimea și prin natura ei, arta poate fi socotită vinovată,

întrucît solicită viaţa sensibilă şi abate de la viaţa spirituală, singura proprie creştinului.

În sfîrşit, o altă condamnare a artei, care decurge din acelaşi spirit etic-religios, o întîlnim în vremurile contemporane, odată cu Tolstoi, şi anume în lucrarea sa adeseori citată şi foarte cunoscută, *Ce este arta?* Pentru Tolstoi, arta, în formele ei savante, izolează, desparte pe oameni, şi este de adăugat că arta nu poate să nu se dezvolte în asemenea forme savante. Stă în logica oricărui organism de a creşte, diferenţiindu-se şi, atunci cînd un astfel de organism este un bun cultural, de a solicita, pentru a fi înţeles, energii specializate ale sufletului omenesc. Dar în aceste forme savante pe care le-a căpătat de multă vreme, arta este menită să izoleze pe oameni. Arta unui Beethoven, a unui Shakespeare, a unui Balzac ş.a.m.d. n-ar fi o artă pentru toată lumea, ci una destinată unui anumit public, înzestrat cu o anumită mentalitate. Sensul vieţii religioase e însă altul ; el urmăreşte, ne asigură Tolstoi, să unească pe oameni. Nu uitaţi că, dacă cercetăm originea cuvîntului religie (*religio*), dăm, fără îndoială, peste vechea lui semnificaţie, care înseamnă legătură, legătura omului cu Dumnezeu, dar, în acelaşi timp, legătura oamenilor între ei. Faţă de intenţia imanentă a religiei, arta savantă, care izolează, merge într-un sens potrivnic şi se cuvine să primească condamnarea noastră. Această condamnare Tolstoi o pronunţă fără vreo restricţie faţă de marii artişti ai lumii şi chiar faţă de operele de seamă ale propriei sale creaţii.

Conflictul dintre frumos şi bine nu porneşte însă numai stîrnit de atacul binelui, dar uneori şi din partea frumosului. Trebuie deci să studiem şi cealaltă latură a conflictului, arătînd în ce fel el se ascunde şi ce formă ia atunci cînd atacantul nu este valoarea morală, ci valoarea estetică. În atacul frumosului putem distinge două aspecte : unul care consistă din lupta valorii estetice în contra valorii morale, dar şi un aspect deosebit, potrivit căruia valoarea estetică nu face decît să afirme o supremaţie mîndră şi dispreţuitoare. În ce priveşte primul aspect amintit, aspectul expres şi conştient de sine al atacului valorii estetice împotriva valorii morale, trebuie amintit mai întîi numele lui Friedrich Nietzsche. Pentru Nietzsche, morala civilizaţiilor creştine este o morală de sclavi, o morală al cărei resort profund este resentimentul celor slabi împotriva celor puternici şi plini de viaţă. Resen-

timentul, ca motiv adînc al moralei, este una dintre viziunile cele mai importante ale lui Nietzsche, şi dezvoltarea acestei idei o puteţi găsi în cartea sa *Genealogia moralei.* Viaţa însă, dezvoltîndu-se cu deplină vigoare, se întovărăşeşte negreşit cu atributul frumuseţii. Acela care iubeşte viaţa trebuie, prin urmare, să afirme punctul de vedere estetic în detrimentul punctului de vedere moral, care, cel puţin în civilizaţiile noastre, ar fi expresia unei diminuări a vitalităţii şi, prin urmare, o expresie a urîţeniei. Spuneam că nevoia accentuării esteticului, ca un atribut care întovărăşeşte libera şi viguroasa înflorire a vieţii, se impune mai cu seamă în civilizaţiile noastre, fiindcă nu totdeauna a fost aşa, spune Nietzsche. Dacă considerăm morala la originile ei, atunci ne dăm seama că noţiunile morale în civilizaţiile mai sănătoase ale trecutului stau, fără îndoială, sub punctul de vedere estetic, care caracterizează în mod eminent pe inşii puternici. Creatorii primelor morale omeneşti ar fi inşii puternici, superbii şi frumoşii eroi. Pentru a proba astfel de aserţiuni, dovezile lui Nietzsche sînt destul de slabe. Aşa, de pildă, ne asigură Nietzsche că în cuvîntul *bun, bonus,* trebuie să recunoaştem un vechi termen deformat, şi anume cuvîntul *duonus,* care ar fi desemnat împotrivirea dintre oameni. Astfel, la origine, *bun* n-ar fi decît expresia situaţiei de luptă şi de încordare în luptă. Dacă, apoi, voim să ştim ce va fi fost rău, Nietzsche ne invită să ne întrebăm care va fi fost originea cuvîntului german *schlecht,* pe care-l face să derive din *schlicht,* adică simplu, omul umil, dominat de stăpînul său. Astăzi însă, adaugă Nietzsche, sîntem atît de departe de originile indicate de etimologiile noţiunilor etice fundamentale, încît ceea ce altădată era rău este astăzi socotit bun, iar compătimirea, mila şi toate afectele care caracterizează mai degrabă slăbiciunea sufletului sînt ipostazate ca valorile morale supreme. După cum vedeţi, opoziţia punctului de vedere estetic împotriva punctului de vedere moral nu putea fi afirmată în termeni mai categorici.

Dar opoziţia frumosului, ofensiva sa, am spus că uneori ia o altă formă, şi anume pe aceea a unei supremaţii, care, dacă nu întreprinde lupta contra moralei, este numai pentru că — în taină sau pe faţă — o dispreţuieşte. Acesta este punctul de vedere al esteţilor de toate categoriile, al lui Théophile Gautier în prefaţa la *Mademoiselle de Maupin,* al

lui Oscar Wilde în prefața la *Dorian Gray*, al lui Gustave Flaubert în scrisorile sale.

Iată cîteva din aspectele cele mai tipice ale conflictului dintre valoarea estetică și valoarea morală, și, după cum socotesc, iată aspectele cele mai reprezentative ale acestui conflict. Dar în această generală bătălie și încordare n-au lipsit și tentative de conciliere, încît, pentru a completa examenul pe care îl întreprindem astăzi, este necesar să amintim și cele mai reprezentative dintre aceste încercări de împăcare. În rîndul acestora stă încercarea de a aduce frumosul sub punctul de vedere al binelui. Dacă frumosul s-ar arăta că aparține categoriei mai largi a binelui, dacă natura adîncă a frumosului ar fi etică, atunci ar fi inutil să întîrziem asupra conflictului care se pronunță între aceste două valori, de vreme ce el nu aparține decît suprafeței lucrurilor, acoperind unitatea reală și profundă a amintitelor valori. Aceasta este cel puțin părerea unui om care a dominat cultura estetică a celei de-a doua jumătăți a veacului trecut, atît în țara sa cît și pe întregul continent, a englezului John Ruskin.

Ruskin socotește că arta este un indiciu al moralității unui popor și că forțele fecunde ale artei sînt, în același timp, forțe morale. Iată cum, într-o scrisoare din bătrînețea sa, Ruskin rezumă cele două sau trei idei care au străbătut, ca un fir roșu, întreaga sa operă literară, motivul esențial din care s-a dezvoltat materia întregii sale reflecții : „Cartea pe care am intitulat-o *Cele șapte lămpi* — scrie Ruskin — a fost destinată pentru a arăta că anumite forme înalte ale caracterului și sentimentului moral sînt puterile magice grație cărora orice operă de artă arhitectonică poate fi produsă ; *Pietrele Veneției* (o altă scriere a lui Ruskin), de la prima ei linie la cea din urmă, n-are alt scop decît de a dovedi că arhitectura gotică din Veneția a fost produsul și expresia unei curate stări de credință patriotică și de virtuți familiale, în timp ce toate operele Renașterii poartă pretutindeni semnul unei tainice infidelități față de națiune și al unei profunde corupții domestice“. Și mai departe : „În toate operele mele anterioare, m-am silit a arăta că orice bun în arhitectură este esențialmente religios, că arhitectura nu este produsul unui popor corupt și fără credință, ci al unui popor virtuos și fidel, ferm și unanim credincios legilor evidente

ale unui Dumnezeu netăgăduit“. Iată exprimată cum nu se poate mai clar ideea că forțele active ale creației artistice nu sînt altele decît forțele morale, ca, de pildă, patriotismul, virtutea domestică, sufletul curat, credința în Dumnezeu.

Dar încercarea de conciliere a frumosului cu binele s-a produs și în forma contrarie, care consistă în aducerea binelui sub punctul de vedere al frumosului. Și în această privință, deși s-ar putea spune mai mult, mă mulțumesc să observ că teza nietzscheană, amintită mai înainte, poate fi, în același timp, interpretată și ca o astfel de încercare, întrucît prezintă morala — dacă nu morala contemporană, cel puțin morala mai veche, aceea care stă la zorile eroice ale societății omenești — drept expresia unei mari vigori înzestrată cu atribute estetice. Dar ca și în cazul altor valori, nu posibilitatea unei concilieri prin subordonare căutăm noi, ci — după cum am arătat-o de atîtea ori — prin adîncirea experienței valorilor. Să ne oprim în fața unora din soluțiile mai vechi ale problemei.

Încă de la sfîrșitul veacului al XVIII-lea, în *Scrisorile asupra educației estetice a omenirii*, Fr. Schiller a arătat că starea de contemplație estetică creează în noi o atmosferă intimă de disponibilitate, de libertate sufletească, în care se poate ușor implora predispoziția și hotărîrea morală. Starea de spirit estetică se caracterizează, într-adevăr, prin armonia facultăților sufletești, a instinctului material al sensibilității cu înclinarea mai înaltă către formă. Starea de spirit estetică realizează astfel unitatea în varietate, ca un rezultat al armoniei celor două facultăți sufletești, și în felul acesta ne abate de la primejdia senzualității, dușmana cea mai aprigă a moralității. Dispoziția estetică este, prin urmare, după Schiller, un mijloc de a îmblînzi rigorile teribile ale apetenței senzuale, îndrumîndu-ne către cerințele, îndulcite prin meditație estetică, ale rațiunii etice.

Dar nu numai după sistemul kantian, pe care Schiller îl dezvoltă în felul acesta, dar și după sentimentul nostru psihologic, arta creează în noi o stare de libertate, de seninătate, de domolire a asprei goane în care ne mînă viața practică. Arta nu trebuie să predice morala pentru a fi morală. Binele nu este în contemplația estetică un fruct cules cu osteneală, ci un rod spontan al detașării de viață și al armoniei care se statornicește în noi. Valoarea morală se dezvoltă spontan

din trăirea valorii estetice, şi împrejurarea aceasta este poate cea mai limpede şi desigur cea mai des citată pentru a dovedi chipul în care valorile coincid şi se unifică în interiorul structurii sufleteşti.

X. POLITICĂ ŞI MORALĂ

În discuţia conflictelor celor mai reprezentative dintre valori şi a posibilităţii aplanării lor în unitatea structurii psihice, ne-a rămas să ne ocupăm despre coliziunea dintre valoarea morală şi valoarea politică. Auzim adeseori critici îndreptate împotriva activităţii politice sau a oamenilor politici şi ne putem da cu uşurinţă seama că toate acestea sînt făcute, mai cu seamă, din punctul de vedere al moralei. Morala este aceea care poartă, de cele mai multe ori, protestul împotriva politicii. Şi lucrul este firesc să fie aşa, mai întîi din motivul că structura valorii morale şi a valorii politice sînt profund deosebite.

Astfel, după cum spuneam încă în acel capitol iniţial care definea fiecare dintre valori, norma internă a valorii morale este iubirea, pe cîtă vreme aceea a valorii politice este puterea. Sensul valorii morale, ţinta către care viaţa morală se îndreaptă, este solicitarea unei valori străine, a unei însuşiri preţioase şi deosebite de noi. Iubirea se aţinteşte asupra acelui fel de a fi al fiinţei iubite care diferă de noi ; în iubire, omul se bucură de ceea ce în fiinţa iubită este eterogen şi de ceea ce îi aparţine numai ei, încercînd să solicite acest caracter cu totul diferenţial şi să-l vadă înflorind. Dar dacă aceasta este ţinta valorii morale, aceea a valorii politice este impunerea voinţei proprii. Observaţia o face Spranger în cartea sa *Formele vieţii*. Cine nu bagă de seamă că în activitatea politică omul doreşte să impună lumea de valori pe care o poartă în sine, acela nu poate să înţeleagă din ce se compune realitatea vieţii politice. În fine, valoarea morală afirmă în om un preţ infinit şi original. Nu aceeaşi este însă afirmaţia implicată în valoarea politică. Foarte adeseori politicul consideră în om mai degrabă caracterul mărginit al valorii sale şi, în acelaşi timp, caracterul fungibil dintre oameni, ca şi cum aceştia ar fi nişte unităţi omogene, capabile a fi schimbate între ele. Politicul întrebuinţează pe oameni ; eticul se pune în serviciul lor. Vedeţi dar că şi în acest punct se de-

clară un conflict acut între perspectivele valorii morale şi acele ale valorii politice.

Este adevărat că există o anumită concepţie politică pentru care omul nu mai este o unitate mărginită, fungibilă şi întrebuinţabilă, dar pentru care el este un scop în sine. Acesta alcătuieşte propoziţia de bază a concepţiei politice a liberalismului, manifestată, într-un act decisiv, în celebra declaraţie a drepturilor omului, cu care a început Revoluţia franceză. Încă din antichitate, morala postula propoziţii ca aceea a lui Seneca, după care omul este un obiect sfînt pentru om, *homo res sacra homini*. Dar propoziţia rămînea mai degrabă în tratatele de morală, nu pătrundea în viaţa politică, încît se poate spune că abia odată cu Revoluţia franceză un act solemn introduce această supremă idee morală şi în sfera vieţii politice. Ştiţi desigur că unii gînditori moderni sînt destul de aspri în judecata lor asupra Revoluţiei franceze. Se spune adeseori că orientarea spirituală inaugurată de Revoluţie a fost mai degrabă stricătoare bunei dezvoltări a vieţii politice, întrucît a înlocuit cunoaşterea realităţilor, care singură ar fi trebuit să guverneze iniţiativa politică, printr-o încredere nemărginită acordată raţiunii ; că Revoluţia a fost prea abstractă în inspiraţia ei, că omul pe care ea dorea a-l servi era o fiinţă în genere, fără o psihologie specificată şi, prin urmare, că reformele care au decurs din punctul ei de vedere au fost în realitate inoperante, dacă ne gîndim că viaţa omenirii se dezvoltă pururi în condiţii de loc şi de timp care nu se cuvin a fi nesocotite. Oricum am judeca aceste critici, există însă anumite cîştiguri ale Revoluţiei franceze peste care nu se cuvine a trece cu vederea şi, între altele, tocmai această sinteză dintre moral şi politic, cuprinsă în însuşi actul ei constitutiv, bun testat omenirii şi pe care omenirea nu-l mai poate nesocoti. Dar cu toate că trăim în sfera acestor cîştiguri — cel puţin în sensul că pentru noi omul este, teoretic vorbind, un obiect moral, cu un preţ infinit şi unic, nu numai un obiect mărginit, fungibil şi întrebuinţabil — pentru interesul metodic al dezvoltărilor care vor urma, ne propunem izolarea politicului de amestecul cu moralul, cu atît mai mult cu cît orientarea morală dată vieţii politice de către Revoluţie n-a fost urmată totdeauna de realităţile practicii.

Considerate, aşadar, în puritatea caracterelor diferenţiale pe care le-am subliniat mai înainte, deosebirea aceasta se constituie adeseori într-un adevărat conflict acut. Chiar sfera de sentinţe plastice ale civilizaţiei romane ne îngăduie să comparăm două propoziţii care, afirmînd deopotrivă supremaţia şi excelenţa nediscutată a punctului lor de vedere, ne lasă să întrevedem, în acelaşi timp, în ce poate consista conflictul semnalat. Este, pe de o parte, sentinţa latină potrivit căreia mîntuirea statului trebuie să fie pentru oricine legea supremă, *salus rei publicae suprema lex est*, iar, pe de altă parte, afirmaţia că lumea poate să piară, numai să se facă dreptate, *fiat justia, pereat mundus!* Iată două formule care ne propun fie conducerea noastră după norma unică a valorii politice, fie după norma morală a justiţiei. Dar pentru că şi cu prilejul celorlalte conflicte examinate aci, am întrebat mai întîi istoria doctrinelor filozofice pentru a primi răspunsul relativ la formele particulare pe care conflictele dintre valori le-au luat, să ne punem această întrebare şi în împrejurarea de azi.

Unul dintre cele mai reprezentative conflicte ale politicului cu moralul, rezultat din autonomizarea violentă a celui dintîi, este acela pe care-l găsim în paginile cărţii celebre a gînditorului şi omului de stat florentin Machiavelli, în *Principele*. Care sînt ideile fundamentale ale agerului om la minte care a fost Machiavelli? Mai întîi ideea că se trece prea uşor cu vederea deosebirea care există între persoanele particulare şi persoanele publice; că se condamnă acţiunile politice în numele moralei, uitîndu-se însă că morala care serveşte aci ca judecător este aceea a omului privat şi că ea nu ne poate înzestra cu criterii care să ne facă apţi a înţelege şi aprecia, în acelaşi timp, faptele omului public. Este necesară deci deosebirea strictă dintre persoana particulară şi omul public şi este de mare nevoie să ne interzicem judecata unuia din punctul de vedere al celuilalt. A doua idee esenţială a tratatului lui Machiavelli este că umanitatea este, prin constituţia ei, vicioasă şi rea şi că o politică întemeiată pe virtute este nepotrivită în mediul real al societăţilor omeneşti. Într-un astfel de mediu, politica şi purtătorii valorilor ei sînt datori, pentru a nu cădea ei înşişi victimă, să se dirijeze de nişte principii şi să adopte o conduită în conformitate cu aceea a subiectelor reale în care politica trebuie să se dezvolte. Este firesc să ne călăuzim, în activitatea publică, de realităţi, nu

de idealuri. În sfîrşit, statul are un preţ în sine care nu poate fi echilibrat de valorile moralei individuale, pentru că aceste diferite categorii de valori sînt între ele incomparabile, aparţinînd unor sfere de viaţă cu totul deosebite. Din acest fel de a vedea apare la Machiavelli conceptul, menit unei lungi dezvoltări, al „raţiunii de stat". Iată punctele esenţiale ale doctrinei lui Machiavelli, acele care au încurajat, din nefericire, atîtea abuzuri, uneori practicate nu numai de oameni de spirit, asemănători cu vestitul scriitor florentin, dar uneori şi de minţi mai înguste, de mici tirani indolenţi, care nu aveau drepturile lui Machiavelli în afirmarea acestor principii.

Astăzi, după ce tratatul *Il Principe* a fost citit în decurs de atîtea sute de ani, critica lui este mai uşoară. În această ordine de idei, putem observa mai întîi că Machiavelli uită a face, sau se lipseşte de o distincţie cu totul necesară. Căci trebuie să deosebim între valorile intrinsece şi valorile extrinsece ale culturii. Există valori care merită a fi cultivate pentru ele însele şi altele care nu ne servesc decît ca mijloace pentru a atinge valori mai înalte decît ele. Printre valorile pe care le-am enumerat încă de la începutul acestui studiu, valoarea teoretică are un preţ în sine şi merită să fie cultivată pentru ea însăşi. Numai oamenii posedînd o cultură cu totul sumară se întreabă la ce pot servi savantele tratate de matematici atîta vreme cît ele nu dau loc la aplicaţii tehnice; apoi aceleaşi persoane se pot mira că unii oameni se ocupă cu problema cosmologică sau ontologică în metafizică, cînd este probabil că nici chiar soluţia definitivă a acestor întrebări n-ar modifica întru nimic starea economică a omenirii. Pentru un om cu o cultură deplină este evident însă că valoarea teoretică are un preţ în sine, care nu trebuie legitimat prin atingerea unui alt scop. De asemenea, valoarea estetică şi religioasă au şi ele un preţ intrinsec, se legitimează şi pot fi cultivate fără altă preocupare decît sporirea, desăvîrşirea lor. Dar printre valorile culturii sînt două cel puţin care au un caracter extrinsec, sînt, aşadar, valori mijlocitoare. Acestea sînt valoarea economică şi valoarea politică.

Ideea aceasta am dezvoltat-o mai întîi cu ocazia valorii economice şi era necesar să reamintim că aceleaşi însuşiri de structură revin şi în cazul valorii politice. Citirea paginilor lui Machiavelli ne dă însă adeseori impresia că el tratează valoarea extrinsecă a politicii ca pe o valoare intrinsecă. În

atmosfera generală de estetism a Renașterii, politica însăși devine un fel de valoare estetică, un fel de operă de artă. Iar cînd Machiavelli descrie procedeele dibace practicate de principii și guvernele contemporane, avem adeseori impresia că printre aceste descrieri se strecoară zîmbetul satisfacției cu care întîmpinăm creațiile izbutite ale artei. Un fel de estetism politic practică Machiavelli, și se înțelege că în felul acesta simțim că valoarea politică se abate de la ceea ce trebuie să rămînă ținta ei: un simplu mijloc în slujba scopurilor morale ale omenirii.

Cu toată această critică, evidentă pentru conștiințele noastre moderne, scrierea lui Machiavelli are un preț considerabil, fiindcă ea a fost menită să ne ferească de nebuloasele reverii care, tocmai în virtutea posibilei asocieri dintre politică și morală, contagiază firea adevărată a acțiunii politice și o fac inutilă. Este un act de atragere a atenției acela pe care Machiavelli l-a executat în cărțile sale și, în această privință, machiavellismul a lucrat ca o forță regulativă de mare însemnătate, care, pe de o parte, a pus în lumină originalitatea politicului și, pe de altă parte, ne-a prevenit de erorile în care foarte adeseori politica se rătăcește. Astfel înțeles, este evident că machiavellismul își păstrează valoarea lui și astăzi.

Dar alături de toate aceste forme de conflict între moral și politic, există și unele încercări de conciliere, mai întîi una care ar consista din aducerea politicului sub punctul de vedere al moralului. Aceasta ar fi, de pildă, procedura lui Platon în *Republica* și *Legi*, atunci cînd afirma că scopul vieții politice este solicitarea virtuții printre cetățeni și cînd propunea, ca mijloc pentru realizarea acestui scop, educația; la fel atunci cînd preconiza nu numai acțiunea indirectă și mai blîndă a intervenției pedagogice, dar însăși intervenția despotică a legilor, care urmau să supravegheze pe cetățean pînă și în cele mai intime dintre actele vieții lui. Un fel de despotism al virtuții este, după părerea lui Platon, singurul sistem menit să realizeze firea adevărată a vieții politice, care nu poate fi deosebită de viața morală.

Dar concilierea s-a încercat și pe cale inversă, și anume prin aducerea moralului sub punctul de vedere al politicului, ca atunci cînd ni se afirmă că formele vieții morale nu sînt, de fapt, decît modalități ale vieții politice, că morala nu este

decît un sistem de prohibiții politice, relative la acele care ar putea deveni păgubitoare colectivității și statului. De ce să vorbim atunci de autonomia moralei, autonomie care ar favoriza conflictul dintre aceasta și politică? În realitate, ni se spune, nu există această deosebire și nu există posibilitatea conflictului respectiv. Actele morale ar fi acte politice; regulile morale ar fi reguli politice. O afirmație asemănătoare s-a făcut și despre valorile religioase cînd s-a spus că și ele sînt valori politice, că noțiunile cu care religia operează ar fi fost inventate de clasele conducătoare, în scopul de a-și ușura sarcina guvernării lor. Un lucru asemănător s-a afirmat deci și despre morală, prezentată ca un sistem de prohibiții politice și nimic mai mult. Ba chiar acest punct de vedere s-a răspîndit atît de mult în vremea din urmă, viața morală încetînd să mai fie considerată în nucleul ei profund, în legea ei adîncă, morala a fost de atîtea ori considerată din unghiul acestei false asimilări cu politicul, încît situația a putut să trezească protestul unui scriitor polemic francez, Julien Benda, într-o carte care a făcut multă vîlvă, *La Trahison des Clercs*. Ceea ce garantează progresul intern al omului — spune Benda — este menținerea ideilor morale în puritatea lor autonomă și departe de orice contagiune cu politicul. Se poate ca și în trecut, în realitatea faptelor, idealurile morale să nu fi fost reprezentate în toată puritatea lor, dar, cu toate acestea, se menținea afirmația deosebirii esențiale între moral și politic. Era o clasă de oameni însărcinați cu menținerea acestei diferențe, cu postularea neîntreruptă a autonomiei și splendorii proprii moralului, iar această clasă de oameni o formau tocmai clericii sau, pentru a întrebuința un cuvînt mai familiar nouă, intelectualii acelor vremuri. Astăzi însă situațiunea s-a schimbat. Astăzi această deosebire esențială nu mai este de nimeni afirmată, deși separarea dintre politic și moral ar trebui să fie menținută chiar dacă realitatea faptelor este alta, fiindcă prin necontenita lor separare se strecoară treptat civilizația în omenire. Dar astăzi, sub valul de practicism care se abate peste umanitatea modernă, întîlnim fenomenul aducerii moralei sub punctul de vedere politic, și aceasta echivalează, spune Benda, cu o serioasă amenințare pentru viitorul civilizației omenești.

Dar în afară de această conciliere prin subordonare, conciliere cu caracter logic, împotriva căreia se ridică Benda,

găsim şi posibilitatea altor unificări ale punctelor de vedere, şi anume aceea care răspunde metodei noastre proprii şi care constă din resolidarizarea acestor valori în interiorul structurii psihice, prin trăirea mai adîncă a uneia din ele. Întrebarea în fața căreia ajungem acum este deci următoarea : este posibilă reconcilierea moralului cu politicul în unitatea structurii psihice ? Adîncind valoarea politică, simțim apropiindu-ne sau depărtîndu-ne de valoarea morală ? Caracterul esențial al valorii politice, spuneam mai înainte, este tendința de a impune semenilor voința proprie, în timp ce caracterul valorii morale este tendința de a face să înflorească şi să se dezvolte ceea ce în semenii noştri alcătuieşte însuşirea lor originală. Grija pentru existența străină în caracterele ei diferențiale, absolutismul care doreşte să vadă ființele din jurul nostru conformîndu-se după indicația valorii pe care noi o reprezentăm, iată în ce consistă opoziția cea mai radicală dintre valoarea morală şi valoarea politică.

Dacă acum ne întrebăm care este energia sufletească pe care politicul o cultivă şi care este atmosfera în care el se dezvoltă, putem spune că ele sînt acelea ale puterii. Sentimentul puterii şi dorința de a o exercita sînt notele sufleteşti de care politicul are mai multă nevoie, pentru că, sprijinindu-se pe ele, izbuteşte el să realizeze intenția profundă a valorii sale : aceea de a impune punctul ei de vedere. Dar trăirea puterii, oricît de paradoxală ar părea împrejurarea la prima ei formulare, îl aduce pe politic să depăşească punctul său de vedere, să simtă că se apropie de poziția şi perspectivele moralei. Într-adevăr, puterea este generoasă, ea ajunge în curînd să se conceapă pe sine ca un mijloc, nu ca un scop şi, desigur, o vorbă ca aceea a marelui om politic care a fost Frederic cel Mare, regele Prusiei, vorba că el nu este decît „servitorul statului" este manifestarea unui ins care, adîncind în sine sentimentul puterii, îl dezvoltă pînă a deveni generos şi plin de uitare de sine.

Dar trăirea puterii este, în acelaşi timp, trăirea unor limite. Nu există putere oricît de mare care să nu ajungă curînd la conştiința granițelor ei. Şi atunci, în această împrejurare, se dezvoltă în sufletul politicului situația sufletească a singurătății morale. Solitudinea internă este un afect care a urmărit totdeauna pe geniile politice. O anumită mizantropie, un pesimism caracteristic, răsună adesea din cuvintele şi din atitudinea conducătorilor politici. Din această stare sufletească izbucneşte impresionanta vorbă a şefului revoluționar francez Danton, pe vremea cînd se afla în închisoare, vorba că „umanitatea mă plictiseşte" (*l'humanité m'ennuie*). Aceeaşi stare de spirit, făcută din nevoia de a se izola de oameni şi din asprime față de ei, a caracterizat şi atitudinea unui om de talia lui Clemenceau. Dar această mizantropie, acest aspru pesimism pe care-l auzim răsunînd din manifestările atîtor mari realizatori politici, poate că nu este decît contrapartea unei mari iubiri de oameni, a unui entuziasm generos pentru ei. Oboseala de oameni, îmbinată cu interesul pentru soarta lor colectivă şi cu dorința pasionată de a-i servi, este un complex de sentimente şi atitudini pe care omul politic de seamă îl găseşte la capătul exercițiului puterii sale.

În sfîrşit, trăirea puterii îl conduce pe omul politic nu numai la sentimentul limitelor care îl separă de restul oamenilor, dar la acea graniță pînă la care se întinde orice putere omenească. La această limită apare sentimentul mărginirii sale ca om, față de ceea ce îl depăşeşte ca atare, sentimentul dependenței față de Dumnezeu. De aceea, adeseori, în sufletul marilor oameni politici, vedem asociindu-se stărilor sufleteşti amintite pînă acum o profundă religiozitate. Caracteristic în această privință a fost cancelarul Bismarck, la care o luciditate extremă a privirilor, o totală lipsă de iluzii cu privire la calitatea oamenilor pe care trebuia să-i manevreze, o putere sigură şi aspră de a se dirija pe sine şi pe alții se împreuna cu acel sentiment al dependenței mistice față de puterea care guvernează destinele omeneşti, despre care mărturisesc atîtea din scrisorile şi însemnările sale intime.

Iată cum, examinînd figura marilor oameni politici, a acelora care au adîncit perspectiva valorii lor proprii, îi vedem înaintînd pînă la ceea ce pare antipodul situației lor, pînă la punctul de vedere al moralei şi al religiei : încă o exemplificare a posibilității de resolidarizare a valorilor în unitatea structurii sufleteşti.

★

Pentru că acum am încheiat lunga serie a comparațiilor dintre valori, cu care ne-am ocupat în ultimele capitole, este poate necesar să vă reamintesc care a fost utilitatea analizelor asupra cărora ne-am aplicat atîta timp. Mai întîi, vă atrăse-

sem atenţia că aşa-numita criză a culturii moderne rezultă din izolarea valorilor, din faptul că oamenii culturii noastre trăiesc cu exclusivitate unele valori, nesocotind însă pe cele cu care ele s-ar putea întruni în unitatea unui suflet omenesc complet. Arătînd că această situaţie a devenit necesară muncii de specialitate a civilizaţiei moderne, atrăgeam, în acelaşi timp, atenţia asupra faptului că aceeaşi împrejurare a fost făcută vinovată de criza care este resimţită de sufletele purtătorilor de valori în cultura modernă. Arătam mai departe că acest conflict nu izvorăşte din firea specializării însăşi, ci numai din faptul că specializarea nu este în toate aceste cazuri destul de departe împinsă, că ea nu este trăită cu toată intensitatea. Şi atunci ne întrebăm dacă conceptul structurii sufleteşti, pregătit în cercetările psihologice mai noi, n-ar putea să ne indice drumul la capătul căruia valorile se pot resolidariza între ele în unitatea acestei structuri.

Despre această putinţă teoretică ne puteau sta ca dovadă două împrejurări. Mai întîi, aceea că, luînd în considerare culturile umane ca produse ale structurii sufleteşti, valorile dovedeau a întreţine o anumită comunicaţie între ele, că există un aer de rudenie, o adaptare continuă a valorii teoretice la valoarea religioasă sau la valoarea morală în interiorul aceleiaşi culturi, o împrejurare care ne îngăduie să ne explicăm, de pildă, afinitatea profundă între o catedrală gotică şi un sistem de filozofie scolastică etc. Aceeaşi împrejurare ne permite, în al doilea rînd, să interpretăm unele din produsele culturii omeneşti prin valori deosebite de acelea pe care ele le întrupează, adică să interpretăm filozoficeşte arta sau să interpretăm artisticeşte filozofia, nişte exerciţii pe care critica le-a executat de nenumărate ori.

Astfel de constatări întăreau în noi convingerea că valorile se pot resolidariza. Am încercat atunci să vedem care este rezultatul analizei în cazul conflictelor celor mai reprezentative dintre valori, ca acela dintre economic şi teoretic, dintre artă şi morală, dintre religie şi ştiinţă, sau dintre morală şi politică. În toate aceste împrejurări, încercînd să ne reprezentăm ceea ce rezultă din adîncirea unora dintre valori, am văzut că există, în chip incontestabil, posibilitatea teoretică şi practică de a străbate la valoarea constituită ca antipodul lor. Rezultatul acesta este unul din cele mai preţioase pe care filozofia culturii le poate recomanda omului de azi.

B. a. TEORIA MATERIALĂ A CULTURII

1. a. CONDIŢIILE MATERIALE ALE CULTURII

XI. TEORIA MEDIULUI

În capitolul trecut am încheiat una dintre secţiile principale ale expunerii noastre, şi anume aceea pe care am anunţat-o încă de la început sub titlul „teoria formală a culturii". În această parte a dezvoltărilor noastre, am definit cultura drept creaţie de valori. Diferenţiind această formulă, am arătat apoi că aşa-numitul act cultural subiectiv este acela care introduce, prin fapta spirituală, un obiect în sfera unei valori, în timp ce actul cultural obiectiv este acela care, prin aplicarea activă asupra unui material, izbuteşte să producă un bun. În aceeaşi ordine de idei, am arătat care sînt valorile, care sînt conflictele dintre ele, răspunzătoare de aşa-numita criză a culturii moderne, şi care este posibilitatea aplanării acestor conflicte, ţinînd seamă de faptul central al unităţii structurii sufleteşti. Trecem astăzi la o a doua despărţire importantă a studiului nostru, şi anume aceea pe care o vom numi „teoria materială a culturii". Aşadar, după ce ne-am întrebat ce este cultura, ne vom întreba de aci înainte ce forme speciale dobîndeşte ea. Formele pe care cultura le îmbracă sînt determinate de trei serii de fapte. Mai întîi, de *condiţiile* culturii. Formele culturii sînt determinate apoi de *mijloacele* pe care ea le întrebuinţează ca să-şi realizeze *idealurile* ei, adică de a treia ordine de fapte, pe care, în precizarea materială a fenomenului culturii, va trebui s-o luăm în consideraţie. Începem cu expunerea condiţiilor culturii.

Care sînt condițiile culturii ? Care sînt faptele care o condiționează, determinînd-o, dîndu-i o formă sau alta ? Sînt, mai întîi, condițiile ei naturale, mediul ei cosmic. Sînt apoi acele condiții dependente de mediul cosmic și care alcătuiesc laolaltă genul de producție economică și, în sfîrșit, este unitatea antropologică mai largă căreia o cultură îi aparține. Conceptul rasei va avea însă nevoie de precizări. Vom mai întîlni în cursul expunerii și alte condiții ale culturii. Amintirea grupului de condiții enumerate ne poate ajunge deocamdată.

În ceea ce privește condiționarea cosmică a culturii, trebuie spus că ideea a apărut încă din veacul al XVII-lea, odată cu acea bogată revărsare a spiritului științelor naturale în universalitatea preocupărilor omenești, un fenomen pe care îl favorizase înflorirea cartezianismului. Odată cu cartezianismului, științele naturii încep să domine universul spiritual ; metodele și punctul lor de vedere încep să fie adoptate în mod general de către toate științele, chiar de către acelea ale spiritului. De aceea, în celebra polemică angajată în veacul al XVII-lea între reprezentanții anticilor și ai modernilor (adică între aceia care socoteau că anticii posedau o superioritate incontestabilă și că modernii n-aveau ceva mai bun de făcut decît să-i imite, și între tabăra de gînditori care susținea că modernismul reprezintă un progres față de antichitate, deoarece legea de dezvoltare a omenirii este progresul), unul din punctele cîștigate a fost constatarea diferențelor omenești, constatarea că omenirea se diferențiază de-a lungul vieții ei. Și atunci, preocupat de a găsi condițiile acestei diferențieri, nu este de mirare că unul dintre gînditorii cei mai activi în această polemică, cartezianul Fontenelle încearcă să explice deosebirea semnalată prin condițiile felurite ale solului în care cultura omenească se dezvoltă. De aceea, chiar în scrierea care alcătuiește contribuția sa cea mai importantă în problema deosebirii dintre antici și moderni, în cunoscuta *Digression sur les anciens et les modernes*, îl vedem pe Fontenelle făcînd constatări ca cele ce urmează : „Diferitele idei — scrie Fontenelle — sînt întocmai ca plantele și florile, care nu trăiesc deopotrivă de bine în orice fel de climat. Poate că pămîntul francez nu este propriu raționamentelor pe care le făceau egiptenii, după cum nu este propriu pentru a face să crească palmierii. Și fără a merge atît

de departe, poate că portocalii, care nu trăiesc aci tot atît de ușor ca în Italia, marchează, în același timp, o anumită formă de spirit, pe care nu o avem la fel în Franța. Este totdeauna sigur că, luînd în considerare înlănțuirea și dependența reciprocă care există între toate părțile lumii materiale, diferențele de climat, care se fac simțite în plante, trebuie să se întindă pînă în creierii omului și să-și producă acolo efectele lor.“ Iată deci afirmată cum nu se poate mai precis dependența pe care spiritul omenesc creator de cultură o întreține cu mediul său cosmic, conceput deocamdată ca ambianță climaterică. Principiul odată fixat, el reapare într-o sumă de opere contemporane sau mai tîrziu. Se citează, în această privință, texte din poeți, chiar din Corneille și Boileau ; se citează texte din autorii mai mărunți ai epocii, ca, de pildă, Madame Dacier, traducătoarea lui Homer și autoarea cunoscutului eseu *Despre corupția gustului*. Dar această idee revine, ca preocupare centrală și ca bază principială de demonstrație, într-o importantă operă de la începutul secolului următor, în opera Abatelui Dubos, *Reflexions critiques sur la poesie et la peinture* din 1719, unde clima e făcută răspunzătoare de faptul că predispoziția artistică este la unele popoare mai puternică, la altele mai slabă. Ba chiar, Dubos crede că poate întinde importanța acestui factor atît de departe încît nu numai clima generală în care trăiește un popor este răspunzătoare de aptitudinile sale, dar chiar condițiile climaterice speciale în care un om se dezvoltă sînt cauzele eficiente ale aptitudinilor sale proprii.

Ideea influenței climatului, ca expresie principală a mediului cosmic, reapare, cu puțini ani mai tîrziu, la scriitorul politic Montesquieu, în opera sa *L'esprit des lois*. Dar în *L'esprit des lois*, după cum veți vedea îndată, mediul cosmic este înțeles într-un sens mai larg : el nu mai desemnează numai clima, așa cum ați văzut că lucrurile se petrec la Fontenelle și la Dubos, ci și alte realități, pe care le vom identifica îndată. Ar fi greu să urmărim pe Montesquieu în toate explicațiile menite să arate partea de contribuție a mediului cosmic în producerea fenomenelor culturale, în special în cultura politică, în instituții. Mediul cosmic, ca și la predecesorii săi, este la Montesquieu mai întîi climă, iar clima este, în primul rînd, temperatură. Cum va fi temperatura unei țări așa va fi sufletul acelui popor, și preocuparea lui Montesquieu

tinde să arate că instituţiile ţărilor sînt acordate cu felul sufletelor popoarelor care au creat acele instituţii, acordate în dublu înţeles de conformitate sau de opoziţie. Clima, concepută ca temperatură, modifică într-un fel oarecare caracterele. Această modificare poate consista în vicii de caracter, şi atunci Montesquieu se aplică să arate că legile, moravurile sau instituţiile acelor ţări au de scop să corecteze, să combată aceste vicii. Cînd însă rezultă din acele împrejurări o bună influenţă, o deprindere sufletească cu sens şi valoare pozitivă, atunci legile şi instituţiile sînt adaptate prin conformitate, nu prin opoziţie. În dezvoltarea acestor idei, observă Montesquieu că fibrele musculare se contrag la frig şi se dilată la căldură. Căutînd să verifice principiul prin experiment, el ne descrie cum a examinat cu atenţie o limbă de bou, pînă cînd a putut descoperi extremităţile nervoase gustative, răspîndite în suprafaţa acestui organ. A lăsat-o să se congeleze şi a observat contractarea papilelor respective. A lăsat-o iar să revină la temperatura normală, pentru a constata dilatarea acelor extremităţi nervoase, obţinînd astfel dovada prin analogie că lucrurile trebuie să se întîmple la fel şi la oameni, pentru cazul întregului corp. Pornind de la aceste constatări, Montesquieu arată că în organismele în care fibrele se contrag, activitatea sîngelui este mai puternică, pe cînd aceeaşi activitate este mai slabă acolo unde fibrele sînt de obicei dilatate. Cînd presiunea sîngelui este mai mare prin contragere, atunci inima lucrează mai activ şi circulaţia este mai vie. Dimpotrivă, cînd fibrele sînt mai dilatate, circulaţia este mai lentă. Pentru Montesquieu, această îndoită împrejurare climaterică este deci răspunzătoare de felul activ, energic al omului din nord şi de caracterul mai indolent al meridionalului. Dar contracţiunea şi dilatarea ating şi extremităţile nervoase, mai exigue la nordic şi mai largi la omul din sud. Omul de sud întîmpină deci lumea cu o suprafaţă senzitivă mai întinsă decît aceea a nordicului. Din această pricină, meridionalul este mai sensibil, pe cîtă vreme nordicul are o anumită insensibilitate, şi Montesquieu, umanitaristul, apărătorul libertăţilor, reformatorul principiilor politice în lumea modernă, afirmă odată, cu toată seriozitatea, că această insensibilitate a omului din nord este atît de mare încît trebuie să jupuim de viu pe un nordic ca să simtă ceva.

Mediul cosmic, care înseamnă pînă acum clima şi anume temperatură, înseamnă mai departe configuraţie geografică. Iată configuraţia geografică a Asiei, unde cîmpiile sînt foarte întinse, unde izvoarele secînd uşor, fluviile încetează a mai fi obstacole, unde vasta întindere a terenului liber s-a putut deschide cuceririlor îndrăzneţe şi întronării despotismului. Iată deci configuraţia geografică a Asiei făcută răspunzătoare de puternicele regimuri despotice instalate în cadrul ei. Dimpotrivă, în continentele şi ţările muntoase, acolo unde oamenii se pot apăra la adăpostul întăriturilor gigantice ale munţilor, popoarele au fost întotdeauna inspirate de duhul libertăţii.

În sfîrşit, pe lîngă configuraţia geografică, aş vrea să amintesc a treia accepţiune pe care noţiunea de „mediu cosmic" o ia la Montesquieu, şi anume natura solului. Într-adevăr, după cum solul este steril sau fertil, vom avea un caracter mai energic, mai aplicat la muncă, mai îndîrjit la fiii pămînturilor avare şi un fel de a fi mai indolent la fiii solurilor fertile, adică la aceia care ştiu că pot să se bucure oricînd de darul generos al naturii. Iată ceea ce devine la Montesquieu noţiunea de mediu cosmic, cu cîte accepţiuni variate se îmbogăţeşte ea.

În istoricul aceleiaşi probleme, trebuie să trecem acum în veacul al XIX-lea, pentru a aminti numele unui important cercetător, unul din aceia care au împins mai departe şi cu mai multă consecvenţă punctul de vedere al ştiinţelor naturii în studiile istorice. Acest cercetător este Buckle, a cărui carte, *Istoria civilizaţiei în Englitera* (1857), a fost mult citită în vremea sa şi a avut o profundă influenţă asupra concepţiilor ştiinţifice mai noi. Pentru Buckle, mediul cosmic cuprinde următoarele elemente : mai întîi climatul, ca la toţi predecesorii săi, apoi felul producţiei pe care împrejurările cosmice ale unui loc îl favorizează, apoi natura solului şi configuraţia fizică a ţării, ceea ce numeşte Buckle „geografia fizică", în sfîrşit aspectul general al naturii. Considerînd unele din aplicaţiile acestor idei, iată mai întîi în ce poate consta influenţa climei asupra creşterii civilizaţiei. Despre această influenţă, Buckle nu afirmă că se produce în mod direct — cum am văzut la toţi gînditorii amintiţi mai înainte — ci prin intermediul unei categorii economice : acumularea de bogăţii. Civilizaţia, în special cea intelectuală — căci de ea se ocupă mai ales Buckle — este dependentă de bogăţie. Numai acolo

unde este exces, unde grijile vieţii sînt mai mărunte, numai acolo omul poate să găsească acel *otium* de care vorbeau latinii şi care permite cultivarea intereselor teoretice dezinteresate. Bogăţia recoltelor este însă evident că atîrnă de climat, adică de căldura şi umiditatea atmosferică, apoi de fertilitatea solului şi de configuraţia geografică, pentru că pămîntul, pentru a-şi da tot rodul lui, trebuie să dispună de irigaţii naturale, de rîuri abundente, care să-l ferească de secetă. Bogăţia nu atîrnă însă numai de aceste condiţii naturale, ci şi de un factor uman — observă Buckle — anume de energia şi regularitatea muncii. Numai popoarele care au deprinderea de energie şi consecvenţă în muncă sînt producătoare de bogăţii. Dar aceste două însuşiri sînt, la rîndul lor, influenţate de condiţiile cosmice, pentru că numai într-o climă temperată aceste însuşiri se pot dezvolta, pe cînd într-o ţară de sud, sub un cer incandescent, nici energia, nici perseverenţa n-ar putea fi destul de dezvoltate. Iată, prin urmare, cum condiţiile în care producţia e pusă, sau acelea în care omul se dezvoltă, pentru a ajunge la capacitatea de care are mai multă nevoie în producere de bogăţii, determină nu numai formele, dar şi valoarea civilizaţiilor omeneşti.

Dar civilizaţia este condiţionată nu numai de mediul cosmic, ci şi de genul producţiei, determinat, la rîndul lui, de ambianţa cosmică. În această ordine de idei arată Buckle cum nordicii au nevoie de alimente conţinînd mult carbon, fiindcă arderile sînt foarte puternice în climatul lor. Oamenii din sud au, dimpotrivă, nevoie de alimente care conţin mult oxigen, fiindcă arderile sînt în regiunile calde mai mici, şi atunci este necesară o provizie internă de oxigen care să le accelereze. S-a constatat însă că alimentele conţinînd mai mult carbon sînt totdeauna mai scumpe şi mai greu de procurat decît acele care conţin mai mult oxigen. Alimentele conţinînd mult carbon, ca, de pildă, carnea animalelor, se procură apoi prin dezvoltarea unor aptitudini speciale de luptă, necesare pentru uciderea unor animale adeseori feroce. Alimente care conţin mult oxigen sînt însă fructele, pe care cu gestul cel mai comod, cu mişcarea cea mai indolentă, cineva le poate culege din pomul care creşte în livada sa. Astfel, din nevoia de a se alimenta într-un fel sau altul, determinată de condiţiile speciale ale climatului, iată cum se dezvoltă însuşiri de vigoare şi curaj, ca la oamenii din nord sau

deprinderi de lene şi indolenţă, cum Buckle crede a putea stabili la popoarele meridionale.

În sfîrşit, după ce a urmărit producţia bunurilor, Buckle studiază distribuţia lor în raport cu condiţiile cosmice. În această privinţă, el observă că în ţările cu climă caldă, în ţările care se bucură de o mare fertilitate a solului, populaţia se înmulţeşte excesiv şi oferta mîinii de lucru devenind foarte mare, salariile scad în consecinţă. Dimpotrivă, în ţările în care populaţia se hrăneşte cu alimente care conţin mult carbon, în care pămîntul este mai puţin rodnic, cerul mai puţin clement şi lupta pentru existenţă mai grea, în ţările nordului, populaţia se măreşte mai încet şi salariile devin mai ridicate. Astfel se instalează o diferenţă de condiţii economice, fundamentul pe care se sprijină şi diferenţa de regim politic, fiindcă aceste două lucruri Buckle socoteşte că sînt în legătură : inegalitatea extremă a condiţiilor economice este pentru el şi o explicaţie a inegalităţii politice dintre clasele sociale — mai mică în nord, mai mare în sud.

În sfîrşit, trecînd la aspectul general al naturii, Buckle observă că sînt regiuni în care peisajul prezintă o configuraţie sublimă, în care fluviile mari, flora abundentă şi fantastică sugerează necontenit imaginaţiei gînduri de dincolo de lume, face să treacă prin sufletul oamenilor un fior de misticism. Dimpotrivă, în peisajele în care elementul sublim este atenuat, în care natura este mai degrabă graţioasă sau plină de măsură în aspectele ei, imaginaţia este mai puţin vie, şi în locul rămas liber, prin menţinerea ei în limite mai modeste, pot să se dezvolte alte însuşiri sufleteşti, şi anume inteligenţa creatoare de cultură intelectuală.

Iată, în puţine cuvinte, în ce consistă teoria lui Buckle. Ea este interesantă pentru că dă o dezvoltare mai mare conceptului de mediu cosmic şi pentru că pune într-o vie lumină idealurile de cultură ale lui Buckle : ştiinţă, democraţie, libertate, o multiplicitate de tendinţe care se întrunesc într-o structură psihică unitară.

Cu aceasta însă istoricul problemei este aproape terminat, fiindcă în a doua jumătate a veacului al XIX-lea, după ce s-a produs marele sistem al lui Buckle, căruia i-am putea alătura *Filozofia artei* a lui Taine, interesul explicaţiei faptelor istorice spirituale prin legi ale naturii fizice devine mai slab.

Istoria şi, odată cu ea, toate ştiinţele spirituale ale omului ajung acum la o conştiinţă a independenţei lor ; ele îşi dau seama că metodele naturaliste nu le pot fi de mare folos, pentru că obiectul lor propriu, original, nu este stabilirea de legi generale, ci fixarea de aspecte particulare, de structuri originale, reprezentative. Încercări ca acele ale lui Montesquieu, Buckle şi Taine devin acum din ce în ce mai rare, şi atitudinea noastră critică faţă de ele devine, în consecinţă, mai uşoară. Astfel, dacă ne întrebăm care este valoarea mediului, privit ca o condiţionare a culturii omeneşti, răspundem că ea nu trebuie să fie apreciată cu exagerare. Într-adevăr, mediul cosmic, pentru a deveni o condiţie a culturii, trebuie să fie valorificat de om. Cu bună dreptate s-a pus în legătură orientarea industrială pe care au luat-o civilizaţiile moderne cu marile provizii de cărbune care se găsesc în subsolul ţărilor unde aceste civilizaţii s-au dezvoltat. De ce însă bogatele mine de cărbuni, care se găsesc în subsolul unor ţări de colonizare europeană (cum sînt Statele Unite), n-au dezvoltat acolo civilizaţii industriale înainte de venirea europenilor ? Pentru că — răspunsul este inevitabil — mediul nu fusese valorificat de om. Nu mediul ca atare este, prin urmare, condiţia culturii, ci mediul întru cît este valorificat, resimţit într-un fel determinat şi pus în legătură cu reprezentarea unor anumite scopuri.

Este apoi limpede că dacă mediul cosmic are o netăgăduită însemnătate, aceasta atinge gradul cel mai însemnat în civilizaţii mai primitive şi scade pe măsură ce civilizaţia se dezvoltă. Într-adevăr, unul dintre semnele cele mai caracteristice ale unei civilizaţii înaintate este tocmai progresiva neatîrnare a omului de mediu, o neatîrnare la care contribuie mai întîi perfecţionarea mijloacelor tehnice, împrumutate într-o măsură din ce în ce mai mare unor energii generale ale naturii, ca aburul, apa, electricitatea. În felul acesta, condiţiile diferenţiale ale peisajului în care o civilizaţie se dezvoltă devin mai puţin hotărîtoare în determinarea felului ei propriu. Mediul cosmic, incontestabil în acţiunea lui, are totuşi o eficienţă limitată, şi această constatare este adaosul pe care filozofia modernă a culturii o poate aduce teoriilor tradiţionale ale mediului.

Importanţa condiţionării economice în dezvoltarea culturii umane a fost postulată nu numai într-o lucrare ca aceea a lui Buckle, despre care ne-am ocupat în capitolul trecut, dar şi într-o scriere anterioară, care a avut un mare răsunet teoretic şi practic, în celebrul *Manifest Comunist* de la 1847, adresat muncitorimii internaţionale de către teoreticienii şi militanţii politici Karl Marx şi Friedrich Engels. În acest text relativ restrîns, întîmpinăm punctul de vedere al socialismului ştiinţific, punct de vedere care interesează de aproape problema în faţa căreia dorim să ne oprim acum.

Să analizăm cîteva din pasajele *Manifestului* din 1847 relative la condiţionarea economică a culturii omeneşti, adică la ceea ce se numeşte, cu o formulă foarte răspîndită de atunci, concepţia materialistă a istoriei. „Cultura — scrie *Manifestul* — a cărei pierdere burghezia o deplînge, nu înseamnă altceva pentru imensa majoritate a proletariatului decît pregătirea de a o transforma într-o maşină. Acuzaţia voastră e zadarnică — se adresează *Manifestul* burgheziei — întrucît este cu neputinţă să se aplice revendicării noastre ca proprietatea burgheză să se desfiinţeze măsura noţiunilor curat burgheze, precum libertate, cultură, drept ş.a.m.d. Înseşi ideile voastre nu sînt decît produsul raporturilor producţiei şi proprietăţii burgheze, după cum şi dreptul vostru nu este altceva decît voinţa clasei voastre prefăcută în lege, voinţă al cărei conţinut este determinat de condiţiile materiale de existenţă ale clasei burgheze. Ideea interesată, după care prefaceţi în legi veşnice ale naturii şi ale raţiunii raporturi sociale istorice şi trecătoare, născute din modul vostru de producere, era împărtăşită de toate clasele stăpînitoare trecute şi dispărute în cursul evoluţiei istorice, şi cînd a fost vorba de acestea, voi le-aţi criticat... Ceea ce aţi înţeles însă pentru proprietarea antică, ceea ce aţi admis pentru proprietatea feudală, nu voiţi să pricepeţi atunci cînd este vorba de proprietatea burgheză.“

Iată, cum nu se poate mai limpede afirmat, punctul de vedere că toate ideile culturii noastre ar fi determinate de condiţiile economice ale societăţilor moderne.

Care este semnificaţia concepţiei materialiste a istoriei ? V-am spus că întregul cerc de probleme în faţa căruia ne

găsim opriţi acum a rezultat din tendinţa de a aduce istoria sub punctul de vedere al ştiinţelor naturale, cu scopul de a obţine şi în studiile istorice gradul de preciziune la care ajunseseră mai înainte ştiinţele naturii. Trebuie deci observat din capul locului că materialismul istoric este o consecinţă a tendinţei generale de a aduce istoria sub punctul de vedere al ştiinţelor naturale. Acelaşi gen de servicii făcea mai înainte teoria mediului, aşa cum o formulase, la vremea lui, un Montesquieu, apoi un Buckle şi Taine.

S-a observat adesea că explicaţia unică prin influenţa mediului nu istoveşte diferenţele între feluritele cercuri culturale omeneşti. Căci iată două popoare care au locuit în aceleaşi condiţii de mediu, iată pe grecii antici şi pe turcii moderni. Culturile respective nu seamănă însă deloc între ele şi, astfel, explicaţia unică prin mediu, pe care un Montesquieu o socotea suficientă, nu poate să dea socoteală de diferenţa care persistă în ciuda similitudinii ambianţei. Materialismul istoric, care nu se opune, ci completează teoria mediului, crede că poate împinge mai departe explicaţia diferenţelor culturale, progresînd de la postularea mediului ca o raţiune suficientă, la cercetarea acelor cauze derivate din el pe care le înglobăm sub numele de gen al producţiei economice. Vom vedea însă îndată că această nouă formă a naturalizării istoriei pune unele probleme.

Astfel, mai întîi, materialismul istoric valorifică un punct de vedere care a dominat dezvoltarea ştiinţelor în veacul trecut şi, în special, dezvoltarea acelor ştiinţe ale naturii care erau acum înălţate la rangul unui model şi pentru ştiinţele istorice, punctul de vedere al determinismului. Desigur, o părere foarte răspîndită este aceea că istoria este produsul voinţei umane, conştientă de sine. Atunci cînd vorbim de influenţa oamenilor mari, atribuim evenimentele istoriei hotărîrilor individuale ale şefilor de state şi admitem, implicit, propoziţia filozofică potrivit căreia liberul arbitru individual este răspunzător de cursul pe care istoria l-a luat în trecut. Dar liberul arbitru se găseşte la antipodul poziţiei filozofice a determinismului şi, în măsura în care istoria trebuie să ajungă la gradul de precizie al ştiinţelor naturale, ea se vede obligată să accepte poziţiile determinismului.

Fireşte, nu totdeauna s-a crezut aşa. Ideea determinării prin conştiinţă şi prin liberul arbitru era într-o vreme mult

mai răspîndită. Ea a fost, de pildă, ideea teologilor, care ipostazau liberul arbitru în forma providenţei divine. Ea a fost apoi ideea juriştilor şi a politicilor, care socoteau că, prin opera lor legislativă sau prin gesturile lor de conducători, pot îndruma cu adevărat destinul lumii. Dezvoltînd o astfel de vedere, istoria a fost multă vreme istoria categoriei politice ; statul şi dreptul au fost considerate, timp îndelungat, drept adevăratul subiect al istoriei. Politica era înţeleasă, în tot acest timp, drept resortul forţei propulsive a evenimentelor lumii.

Dar concepţia tradiţională a istoriei, aşa cum se constituise din Renaştere şi pînă în veacul al XVIII-lea, era călăuzită nu numai de reprezentarea atotputerniciei politice, dar şi de ideea că istoria nu este altceva decît terenul în care se realizează treptat tendinţa imanentă a dreptului natural. Se postula, cu alte cuvinte, un conţinut omenesc general, o avere de principii juridice, un sistem invariant al echităţii, şi se afirma apoi că sensul vieţii istorice n-ar fi altul decît acela de a o face din ce în ce mai receptivă pentru aceste principii generale ale conştiinţei omeneşti. Nedreptatea socială este a trecutului, ni se afirmă într-o astfel de concepţie optimistă a istoriei ; dreptatea socială este a viitorului. Prezentul însuşi ar reprezenta faţă de trecutul barbar o înaintare către această ţintă imanentă.

Aceste două proproziţii sînt însă deopotrivă combătute de materialismul istoric, mai întîi pentru motivul că noua viziune despre lume a socialiştilor socoteşte că forţa propulsivă a culturii este angrenată în sistemul general de energii ale naturii şi că rezultatele ei nu pot fi altceva decît produsele unui determinism implacabil. În al doilea rînd, ideea istoriei concepută ca o realizare treptată a dreptului natural este şi ea combătută de materialismul istoric, întrucît noţiunea de drept natural, aşa cum a ajuns la formularea ei juridico-filozofică în veacul al XVII-lea şi XVIII-lea, cu un Puffendorf, un Grotius, un Rousseau şi alţii, se dovedea a nu avea alt conţinut decît acela al principiilor de bază ale vechiului drept roman, afirmat ca un model tipic şi ca un ideal permanent al societăţilor omeneşti de către burghezia Renaşterii, care se servea de o astfel de armă pentru a combate dreptul cutumiar feudal pus în calea liberei ei expansiuni. Istoria materialistă răstoarnă astfel toate postulatele tradiţionale ale

disciplinei şi dă putinţa dezvoltării ei către mai multă rigoare ştiinţifică. Noua orientare pe care au luat-o la un moment dat studiile istorice nu poate fi nicidecum înţeleasă fără intervenţia materialismului istoric.

Am spus că concepţia materialismului istoric se găseşte într-o strînsă dependenţă de aceea a teoriei mediului. Lucrul este evident. Totuşi, adîncind problema, observăm şi o însemnată diferenţă între teoria mediului şi punctul de vedere al materialismului istoric, asupra căruia am dori să atragem atenţia. Într-adevăr, după teoria mediului, formele felurite pe care cultura le-a luat în cursul timpului sînt atribuite deosebirilor de mediu. Pînă la un punct, materialismul istoric pare să afirme acelaşi lucru, făcîndu-ne să înţelegem cum deosebirile culturale derivă din acelea de regim economic. Teoria mediului acceptă însă diferenţele culturale ca pe nişte date ireductibile. Împlîntarea în peisaj a culturii omeneşti este o dată pe care teoria mediului o primeşte ca pe o realitate imutabilă şi elementară. Nu aceeaşi este însă vederea materialismului istoric, pentru care există o unitate a procesului economic, indiferent de locul în care el se desfăşoară. Toate societăţile omeneşti, afirmă materialismul istoric, sînt menite să treacă prin aceleaşi faze economice, toate îndreptîndu-se către momentul în care capitalurile şi instrumentele de lucru adunîndu-se în cîteva mîini, etatizarea lor devine uşoară. Aci se pronunţă deci deosebirea dintre materialismul istoric şi teoria tradiţională a mediului. Materialismul istoric nu primeşte ideea diferenţelor culturii omeneşti ca pe nişte date fatale, ca pe un fel de a fi, rezultat din înrădăcinarea unei culturi în peisajul în care se dezvoltă. Materialismul istoric, constatînd diferenţa, nu o socoteşte fatală ; el afirmă, aşadar, unitatea de plan a istoriei omeneşti, pe cînd teoria mediului admite existenţa unor diferenţe ireductibile în cîmpul culturii. Dacă nu ar fi primit postulatul acesta, reprezentanţii noii concepţii ar fi trebuit să soluţioneze problema culturii în acelaşi fel ca Buckle, care credea că există o finalitate a istoriei constituită din tezaurul de principii al civilizaţiei occidentale din vremea sa, în care se cuprindea ideea de libertate, preponderenţa intelectului, prosperitatea economică. Despre această civilizaţie, Buckle socotea apoi că nu este posibilă, în gradul realizărilor ei celor mai înalte, decît atunci cînd se sprijină pe temperamentul, felul de viaţă şi condiţiile

de muncă ale popoarelor nordice. Astfel, după ce constatase multipla varietate a culturii omeneşti, Buckle izolează, între aceste aspecte diverse, pe unul din ele, şi anume pe acela al popoarelor nordice, ba chiar pe acela al civilizaţiei engleze, şi îl înalţă la rangul adevăratului model al tuturor celorlalte culturi.

Obiectivitatea cere să afirmăm că materialismul istoric a însemnat, fără îndoială, un mare progres ştiinţific. Faptul că istoria şi cultura omenească sînt determinate de factori economici era o împrejurare cu totul neglijată altădată, dar care astăzi nu mai poate fi trecută cu vederea. În orice scriere istorică ştiinţifică, explicaţia evenimentelor s-a completat, de la un timp, şi prin valorificarea condiţiilor economice. Obiecţia ce se poate însă adresa materialismului se îndreaptă mai întîi faţă de spiritul său prea sistematic. Căci dacă este evident că există un determinism economic al formelor culturii nu este la fel de limpede că nu există decît un determinism economic.

În al doilea rînd, trebuie arătat că în materialism există o reprezentare metafizică de bază şi că, prin urmare, nu numai spiritul ştiinţific neprevenit conduce în toate împrejurările afirmaţiile sale. În adevăr, pentru metafizica tradiţională, aceea a lui Descartes şi a urmaşilor săi, problema esenţială era problema substanţei. Care sînt substanţele lumii ? Există una sau două ? În ce raport stau aspectele concrete ale lumii faţă de aceste substanţe ? Sînt aceste aspecte atributele sau modurile substanţei ? Cum se face trecerea de la substanţă la moduri sau atribute ? Acestea sînt problemele care au dominat cugetarea filozofică a Europei, începînd din veacul al XVII-lea şi care au provocat marile sisteme filozofice ale lui Descartes, Leibniz, Spinoza. Ideea de a găsi substanţa realităţii, adică temelia simplă, elementară, ireductibilă, din care se dezvoltă toate lucrurile lumii concrete, această idee poate fi recunoscută şi în reprezentarea unei infrastructuri economice. Faţă de această realitate substanţială, aspectele culturii n-ar fi decît nişte moduri sau atribute. Dar o ştiinţă într-adevăr neprevenită nu este aceea care se hotărăşte cu uşurinţă a afirma o realitate simplă, în raport cu care şi ca un produs de derivaţie, poate fi înţeleasă realitatea concretă şi multiplă a lumii. Oriunde găsim această simplificare monistică,

această concentrare a varietății lumii într-un aspect fundamental și unic, acolo recunoaștem, în același timp, și vechea idee metafizică a substanței. Că o astfel de reprezentare metafizică trebuie să fi stăpînit mintea lui Marx este sigur. Acesta era un elev al lui Hegel, metafizician monist el însuși, afirmînd la baza realității tot prezența unei substanțe unice. Pentru Hegel, această substanță care străbate ca un curent subteran întreaga istorie, era însă ideea, logosul. Dintr-un anumit punct de vedere, poziția lui Marx rămînea aceeași, cu diferența că substanța monistic-spirituală a lui Hegel devine material-economică. A recunoaște însă ceea ce este reprezentare metafizică aci înseamnă a limita valoarea acestei teorii, oricît de importantă și oricîte servicii ar fi adus ea în explicarea faptelor istoriei și ale culturii.

În sfîrșit, este adevărat că factorii spirituali n-au ei nici un fel de influență în desfășurarea vieții istorice? Iată iarăși un lucru pe care nu l-am putea afirma. În adevăr, progresul științific din ultima vreme a adus scrierile unor gînditori economiști, ca, de pildă, aceea a cugetătorului de mari merite Max Weber, în opera sa *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, care a arătat contribuția imensă pe care mentalitatea dezvoltată din Reformă a avut-o asupra evoluției economice a Europei. Dezvoltarea capitalistă modernă, răspunzătoare de civilizația burgheză, arată Max Weber, a fost produsă și de credința religioasă a oamenilor care au creat această civilizație. Prin urmare, nu numai că religiosul nu ar fi decît o simplă răsfrîngere, o derivație a economicului, dar dimpotrivă economicul el însuși suferă uneori influența religiosului. Noi știm că valorile comunică între ele în unitatea structurii sufletești, încît avem la dispoziție motivele teoretice pentru a ne îndoi de valoarea procedeului care constă din a izola una din aceste valori și a o face conducătoarea tuturor celorlalte. Aceeași idee este confirmată atunci cînd se arată cum felul virtuților pe care etica reformată — și mai ales calvinistă — le solicită erau tocmai virtuțile de care capitalismul avea mai multă nevoie: modestia, onestitatea, economia. Dar nu numai partea etică a puritanismului calvin a solicitat dezvoltarea capitalismului burghez, dar și metafizica acestei religii. Astfel, Max Weber

ne lămurește cum ideea pe care calvinismul o împrumută sistemului de gîndire al Sfîntului Augustin, ideea că sîntem sortiți pedepsei sau mîntuirii eterne, prin decretul fatal al providenței, și că, oricare ar fi ostenelile vieții noastre, noi nu putem să ieșim din raza de prevedere a acestui decret divin, astfel de idei, spune Weber, au avut asupra mentalității oamenilor care îmbrățișaseră Reforma consecința că nu mai socoteau viața aceasta ca o preparație pentru viața de dincolo, așa cum credeau în jurul lor catolicii. Ideea predestinării întărea mai degrabă dorința de a obține succes social și material în viață, fiindcă în norocul întreprinderilor proprii oricine simte fulgerînd ceva din destinul său cosmic, din rangul său în creație.

Nu putem urmări acum mai de aproape valoarea acestei ipoteze. Ea este numai un exemplu despre felul criticilor care se mai pot aduce marxismului și care se încadrează, de fapt, în modul de a înțelege cultura, afirmat de atîtea ori în cursul acestor capitole. Cultura este pentru noi creație de valori și resubiectivare a acestora. Ambele aceste acte sînt însă nu numai acte spirituale, dar și acte autonome și anticipatoare față de realitate. Mult timp mai înainte ca realitatea să devie primitoare pentru anumite valori, spiritul omenesc le afirmă și încearcă să le introducă în realitate. Acțiunea inventatorilor sociali, a tuturor acelora care propagă o idee mai înainte ca realitatea să devie receptivă pentru ea, dovedește că valorile anticipează realizarea. Cum este cu putință atunci ca valorile culturii să fie înțelese ca niște simple răsfrîngeri ale realității, și anume ale laturii ei material-economice? Economicul este unul din factorii procesului social și cultural, dar nu este singurul. În unitatea structurii psihice, economicul corespunde cu celelalte valori, așa încît unul din faptele esențiale ale culturii, pus de atîtea ori în lumină în cursul acestei expuneri, este tocmai putința diverselor valori să se influențeze reciproc.

Nesocotirea autonomiei și unității conștiinței axiologice a omului este dificultatea concepției pe care am analizat-o, dar al cărei rol în dezvoltarea mai nouă a științelor istorice, ca și în evoluția socială și politică a lumii moderne, a fost dintre cele mai mari.

Teoria despre influenţa mediului asupra culturii a produs alte două teorii consecutive, materialismul istoric şi teoria raselor. Mediului cosmic i se atribuie, în adevăr, puterea de a modifica tipul antropologic al omului şi, odată cu aceasta, complexul lui moral, adică ceea ce cu un cuvînt se numeşte rasa lui. Ce este deci rasa? Este un concept clasificator, o noţiune rezultată dintr-o operaţie de grupare şi diferenţiere a speţei omeneşti în mai multe clase, avînd fiecare anumite însuşiri fizice şi morale obţinute prin influenţa mediului şi selecţie naturală şi transmise prin ereditate. Ideea de a explica formele deosebite pe care cultura omenească le ia prin contribuţia raselor este o idee rezultată din încercarea de a aduce ştiinţele istorice sub punctul de vedere al ştiinţelor naturale, împrejurare pe care am întîmpinat-o şi în capitolele trecute, atunci cînd a fost vorba să analizăm teoria mediului şi concepţia materialistă a istoriei. În acest fel o aplică, de pildă, H. Taine în *Philosophie de l'art* şi în *Histoire de la littérature anglaise*. Însă Taine nu se gîndeşte nici un moment să valorifice rasele omeneşti în bune şi rele, superioare şi inferioare, capabile sau incapabile de cultură. Poziţia sa principală se reduce numai la afirmaţia că rasele contribuie la determinarea formelor speciale pe care cultura le ia. Gîndul că între aceste rase s-ar putea stabili vreo gradaţie cît priveşte valoarea lor, rămînîndu-i străin lui Taine, este totuşi reprezentarea care colorează părerile altor gînditori, despre care urmează să ne ocupăm acum.

Dar înainte de a face aceasta, trebuie arătat că încă din veacul trecut, odată cu programul ideilor democratice, un curent care pornise din Revoluţia franceză şi se dezvoltase mai mult în medii latine, se trezeşte o reacţiune chiar în ţara din care iniţiativa revoluţionară pornise, dar mai cu seamă în medii eterogene, de pildă în Germania. În această privinţă trebuie amintit numele lui Schopenhauer, care în *Lumea ca voinţă şi reprezentare* sau în *Parerga şi Paralipomena* interpretează contrastul dintre revoluţionarismul latin şi reacţionarismul german, atribuindu-l unor sisteme de cugetare pe care le derivă din moşteniri de rasă deosebită. Un erudit istoric al doctrinelor germanice, E. Seillère, grupînd tot materialul, a stabilit cu preciziune doctrina lui Schopenhauer în această privinţă. Care este caracteristica punctului de vedere revoluţionar? Este, mai întîi, credinţa în raţiune şi în liberul arbitru. Revoluţionarism fără liber arbitru nu se poate concepe, de vreme ce revoluţionarismul înseamnă o intervenţie activă, de care numai hotărîrea spontană a voinţei proprii este răspunzătoare. Liberul arbitru atrage însă după sine ideea unui Dumnezeu, adică a acelei făpturi care posedă liberul arbitru suprem şi căreia îi este datorită creaţia lumii. În constelaţia morală revoluţionară ar intra deci şi punctul de vedere teist. În sfîrşit, în acelaşi complex moral intră şi orientarea optimistă a spiritului, credinţa în posibilitatea progresului moral al omenirii, de vreme ce nimeni nu s-ar încumeta să întreprindă o acţiune revoluţionară cîtă vreme ar socoti că aceasta n-ar fi capabilă să amelioreze destinele societăţii. Iată însă cîteva puncte de vedere întrunite armonic în structura spirituală a latinilor care au făcut Revoluţia şi, după cum adaugă Schopenhauer, punctul de vedere iudaic. Într-adevăr, ceea ce trebuie să descoperim la originea oricărei concepţii revoluţionare este situaţia spirituală a *Vechiului Testament*, teistă prin excelenţă, animată de credinţa în liberul arbitru individual şi de profetismul social. Toate aceste orientări Schopenhauer crede a le putea recunoaşte în vechea religie a evreilor, de unde ea s-ar fi transmis nu numai protestanţilor, raţionaliştilor cartezieni, enciclopediştilor francezi şi revoluţionarilor de la 1789, dar şi filozofilor germani Fichte, Schelling şi Hegel, pe care Schopenhauer i-a combătut adesea, dealtfel nu numai pentru acest motiv.

Dacă luăm acum în consideraţie cealaltă constelaţie spirituală, opusă celei revoluţionare, Schopenhauer crede a putea afla în ea o îmbinare a idealismului cu determinismul pesimist şi cu panteismul, adică acea situaţie spirituală fixată în vechile texte ale înţelepciunii ariene, de unde s-a transmis *Noului Testament*, a cărui inspiraţie ar fi profund deosebită de *Testamentul Vechi*, apoi în mistica creştină a celor 18 veacuri ce despart apariţia creştinismului de timpul său, şi, în sfîrşit, în filozofia lui Immanuel Kant şi în propria lui filozofie. Toată această filiaţie îl face pe Schopenhauer

să afirme că complexul analizat reprezintă moştenirea fundamentală a civilizaţiei noastre, moştenire pe care trebuie cu orice preţ s-o menţinem, în ciuda decadenţei adusă de infiltraţiile contrarii. Evident, o justificare logică a acestui punct de vedere nu este cu putinţă. Întîmpinăm aci o preferinţă personală, ipostazată într-un principiu, într-un criteriu de valorificare, în virtutea căruia principiile opuse sînt înfăţişate ca inferioare. Dar dacă analizăm sociologiceşte ciudata antiteză construită de Schopenhauer, atunci lucrurile apar mai clare, pentru că vedem cum sentimentul reacţiunii germane se constituie prin opoziţie faţă de cercul de idei al democraţiei apusene. Pentru a anula democraţia în principiul ei, germanismul socoteşte a descinde din cele mai vechi izvoare ale civilizaţiei noastre şi a reprezenta moştenirea ei rasială profundă.

Dar teoria relativă la influenţa raselor asupra culturii omeneşti s-a dezvoltat nu numai sub această influenţă, dar şi sub o înrîurire combinată, într-un fel pe care îl veţi vedea imediat. În adevăr, întrucît arienii, cunoscuţi de noi mai ales prin sistemele de cugetare ale vechii Indii, au fost creatorii bunei tradiţii culturale, atunci moştenitorii lor legitimi ar fi aceia care continuă a-i reprezenta printre noi, şi anume popoarele germanice. Ideea a fost reluată într-o scriere care a dat naştere unei bogate succesiuni literare, în opera în două volume a contelui Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalite des races humaines*, apărută în 1854.

Ce fel de om a fost acest Gobineau? Era un aristocrat străbătut de mari resentimente antidemocratice. În lumina severă a criteriilor sale de preţuire a vieţii, valul crescînd al democraţiei moderne era o împrejurare fatală, un semn sinistru, un glas care anunţa apusul civilizaţiei omeneşti. Dar Gobineau mai era un aristocrat de o categorie specială, cum istoria produsese cîţiva în veacurile trecute, dar a căror speţă devenea din ce în ce mai rară în timpul său. Contele de Gobineau purta în sine sufletul unuia din acei aristocraţi care făcuseră Fronda, nobili rebeli faţă de puterea centrală a regelui şi care socoteau că îşi deţin rangul şi demnitatea nu de la regele stăpînitor, ci, prin filiaţie neîntreruptă, de la vechii cuceritori. E. Seillère a avut deci dreptate să pună în legătură figura lui Gobineau cu aceea, în trecerea de la veacul al XVII-lea spre al XVIII-lea, a contelui de Boulanvilliers, pe care a pictat-o, în *Memoriile* sale, ducele de Saint-Simon, un om care simţea trăind în el conştiinţa de sine a vechilor barbari şi care rezista cu o mare integritate de caracter presiunilor, care se făceau din ce în ce mai incomode, ale puterii centrale a regelui. Un astfel de om va fi fost Gobineau, un descendent din vechi barbari germanici, şi opera sa culminează, într-adevăr, în acea povestire despre Otto Jarl, pirat norveg, în care îi plăcea să vadă pe unul dintre strămoşii autentici ai familiei lui. Puterea organizatoare creatoare de state şi de civilizaţii a germanicilor şi a trunchiului omenesc din care germanismul era o simplă mlădiţă, adică a arienilor, credea că o simte Gobineau afirmîndu-se în sîngele său. În această stare de spirit redactează Gobineau cartea în care îşi propune a dovedi că rasele sînt inegale, unele fiind făcute pentru stăpînire şi altele pentru a fi supuse, rasa stăpînitoare unică fiind, fără îndoială, rasa ariană cu varietatea ei europeană cea mai importantă, reprezentată de popoarele germanice.

Oricare ar fi civilizaţiile omeneşti pe care le-am examina, chiar cea chineză, assiro-babiloniană sau egipteană, Gobineau socoteşte că ele au putut exista numai în măsura în care un grup arian a cucerit ţările respective, introducînd acolo puterea lor creatoare de cultură. Există însă o împrejurare fatală în istorie, răspunzătoare de acel fenomen, pe care încă din primele pagini Gobineau anunţă că îl va studia, şi anume fenomenul decadenţei popoarelor. Această decadenţă o face să rezulte Gobineau din încrucişarea imprudentă a raselor, din amestecul lor, iar acest amestec i se pare lui atît de departe împins în civilizaţia europeană, încît soarta ei ar fi ştampilată. Abia dacă în Englitera s-ar mai găsi ceva din vechiul tip germanic pur, aşa încît speranţa ultimă a lui Gobineau se îndrepta către această ţară. Mişcat de un astfel de sentiment îşi dedică Gobineau lucrarea sa regelui George V al Angliei.

Însuşirile arianului, aşa cum le expune Gobineau, sînt însă profund deosebite de acelea pe care credea a le regăsi în tradiţia sa culturală Schopenhauer. Aci nu mai este vorba de panteism, idealism şi determinism pesimist. Portretul arianului este, sub pana lui Gobineau, cu totul altul. Iată-l re-

zumat într-una din paginile cărţii despre inegalitatea raselor omeneşti: „Popoarele ariene au energie reflexivă sau, pentru a spune mai bine, inteligenţă energică, simţ al utilului, o perseverenţă care îşi dă seama de obstacole şi găseşte mijloace de a le înlătura; o mai mare putere fizică; un instinct extraordinar al ordinii, nu numai ca o garanţie de repaos şi de pace, dar ca un mijloc indispensabil de conservare şi, în acelaşi timp, un gust pronunţat pentru libertate, chiar pentru aceea extremă; o ostilitate declarată contra acelor organizaţii în care aţipesc, cu dragă inimă, chinezii, precum şi împotriva despotismului mîndru, singura frînă a popoarelor negre. Albii se deosebesc încă printr-o iubire rară de viaţă; se pare că, ştiind să uzeze mai bine de aceasta, îi atribuie mai mult preţ, o menajează mai mult în ei înşişi şi în alţii. Cruzimea lor, cînd ea se exercită, are conştiinţa exceselor sale, sentiment foarte problematic la negri. În acelaşi timp, această viaţă, care le este atît de preţioasă, ei o legitimează prin raţiune. Primul dintre mobilele arianului este onoarea. N-am nevoie să adaug că acest cuvînt, onoarea, şi noţiunea civilizatoare pe care ea o cuprinde sînt cu totul necunoscute galbenilor şi negrilor, pentru a termina dubla dovadă că imensa superioritate a albilor, în domeniul întreg al inteligenţei, se asociază cu o inferioritate la fel de marcată în intensitatea senzaţiilor. Albul este mult mai puţin dotat decît negrul şi galbenul sub raport senzual. În acelaşi fel, el este cu mult mai puţin solicitat şi mai puţin absorbit de acţiunea corporală, cu toate că structura sa este în mod remarcabil viguroasă." Aşadar, reflexibilitate, simţ al utilului, ordine, vigoare, un adevărat tablou al colonizatorului anglo-saxon, ipostazată în forma tipului moral al germanicului şi al arianului în genere, un tablou însă cu totul deosebit de acela peste care Schopenhauer aşternuse tonuri mai intelectualizate şi mai sumbre. Civilizaţia pe care Gobineau o atribuie cu exclusivitate arienilor este o civilizaţie practică, organizatoare. Sînt, dimpotrivă, bunuri culturale care pentru Gobineau nu rezultă din energiile specifice ale arianismului, ca, de pildă, arta. Apariţia geniului artistic în omenire este, pentru Gobineau, produsul încrucişării fatale dintre albi şi negri.

Răspunzător în întregime de toate felurile de perfecţiune culturală, de toate valorile mai înalte ale spiritului, devine arianul şi, în special, germanul, într-o altă operă consecutivă lucrării lui Gobineau, în scrierea lui Chamberlain, *Die Grundlagen des XIX Jahrhunderts*. Sinteza lui Gobineau îmbrăţişează întreaga istorie universală, a lui Chamberlain începe abia din evul mediu şi, fireşte, nu-şi propune să dovedească excelenţa culturală a tuturor arienilor, ci, avînd de-a face numai cu această epocă şi numai cu Europa, ele îşi propun să stabilească superioritatea culturală a germanilor. Popoarele europene au fost producătoare de cultură, după Chamberlain, în măsura în care au fost germanizate, şi marii producători de cultură, chiar cînd ei aparţin unor alte naţiuni decît celor germanice, sînt, de fapt, germanici. Chamberlain era un nobil englez, cosmopolit prin educaţie. Îşi petrecuse parte din copilărie în Franţa, la Versailles, altă parte în Elveţia, pentru a termina studii de ştiinţe naturale în Universităţile germane. Acest englez devine cu timpul un înfocat german, se stabileşte în Imperiu, gravitează în jurul cercului de la Bayreuth al lui Richard Wagner, scrie una dintre cele mai frumoase cărţi despre acesta şi, depăşind studiile ştiinţifice şi muzicale, care păreau a fi obiectul exclusiv al preocupărilor sale, trece la vaste cercetări de antropologie, de filozofie, de istorie şi de istoria artelor, şi obţine acea sinteză care este *Die Grundlagen des XIX Jahrhunderts*, o carte cu răsunet pînă mai ieri în tineretul amator de idei generale. Influenţa ideilor preconizate de un Gobineau sau Chamberlain a fost mare în Germania. Analiştii lui Chamberlain au putut recunoaşte ecouri din scrierile sale pînă şi în discursurile împăratului Wilhelm II, care se ştie că era un vorbitor cu multă iniţiativă în numeroase şi variate ocazii.

După cum am făcut-o şi în alte împrejurări, urmează, după această expunere istorică, să trecem la o discuţie critică. Ce trebuie deci să credem despre teoriile înfăţişate mai sus? Critica este însă mai dificilă în această împrejurare, pentru că i se prezintă o suprafaţă relativ restrînsă. Într-adevăr, ce să criticăm aci? Să dovedeşti că popoarele ariene nu sînt invariabil pesimiste, idealiste, panteiste şi deterministe şi că în ideile gînditorilor lor pot fi identificate toate nuanţele cugetării? Să dovedeşti că însuşirile tabloului moral pe care Gobineau ni-l prezintă pot fi şi ale unor popoare purtînd moştenirea altor rase decît cea ariană? Astfel de doctrine sînt simple afirmaţii de credinţă şi, ca atare, ele

pot fi primite sau respinse. Dar în măsura în care observăm factorul subiectiv care le stă la bază, în măsura în care ele apar ca o reacţiune faţă de revoluţionarismul francez, în măsura în care recunoaştem în ele orgoliul unui nobil descendent din vechi stăpînitori feudali, în măsura în care identificăm devotamentul politic pentru tezele pangermane, în măsura în care observăm lirismul personal străbătînd toate aceste sisteme — în aceeaşi măsură putem aprecia mai bine valoarea lor ştiinţifică, devenită din toate aceste pricini destul de mică. Fireşte, sistemele respective pot deveni interesante ca arme de luptă. Atunci cînd sîntem însă preocupaţi numai de găsirea adevărului, ele ne apar ca nişte construcţii al căror fundament ştiinţific este cu totul fragil. Căci este oare adevărat că există rase stabile ? O astfel de presupunere este cuprinsă fără doar şi poate în afirmaţia că arienii s-au menţinut ca posesorii aceloraşi atribute fizice şi sufleteşti de-a lungul tuturor veacurilor. În antropologie s-a afirmat uneori că rasele omeneşti s-au diferenţiat încă din epoca neolitică şi că de atunci au rămas neschimbate. Afirmaţia este însă hazardată de vreme ce — după cum s-a putut stabili — în puţine generaţii, germanii transplantaţi în America au dobîndit faciesul americanilor, pentru a nu mai vorbi de transformarea însuşirilor lor morale. Chiar în trecerea de la sat la oraş, tipul omenesc se diferenţiază. Foarte interesante sînt cercetările antropologice care s-au făcut în Italia asupra deosebirii tipului omenesc la oraş şi în regiunea de sate care împrejmuiesc oraşul. Modul de viaţă, ocupaţia, poate alimentarea, modifică în mod netăgăduit tipul omenesc fizic şi moral, după trecerea unui interval de timp relativ redus. Şi atunci este oare posibil ca arienii pe care o ipoteză, dealtfel de mult lichidată, îi făcea să coboare din India, schimbîndu-şi mediul şi devenind germani ai nordului Europei sau colonizînd Egiptul, ca o clasă stăpînitoare, să fi rămas aceeaşi rasă, cu însuşiri fizice şi sufleteşti identice ?

Dar se poate oare dovedi că aceleaşi rase au produs culturi diferite ? În cazul afirmativ, teoriile rasiale devin cu atît mai slabe. Gobineau crede însă a putea stabili că răspunderea civilizaţiei din Persia şi Grecia o are elementul arian, aşezat la un moment dat peste popoarele autohtone. Cu toate acestea, între cultura persană şi cultura grecească există mai multe deosebiri decît asemănări, astfel că dacă

rasa ariană a fost — şi într-un caz şi în celălalt — cauza acestor civilizaţii, ea a lucrat pentru a obţine efecte cu totul deosebite. Nu cumva este deci mai potrivit, alături de rasă, a invoca o multiplicitate de alte cauze pentru a explica felul de a fi al unor civilizaţii atît de diverse ?

Nu numai însă că aceeaşi rasă poate susţine culturi diferite, dar rase felurite pot recepta culturi identice. Să amintim, de pildă, cazul ungurilor în Europa. Ungurii sînt de origine mongolă şi, cu toate acestea, ei au receptat cultura europeană. Dacă în condiţia lor rasială s-ar fi găsit impedimentul civilizării lor în sens european, atunci fenomenul culturii maghiare, al aşezării şi încadrării lor în curentul de dezvoltare al culturii europene, ar fi un paradox absolut inexplicabil.

În sfîrşit, în culturi unitare se pot distinge tipuri de rasă foarte felurite. După cercetările făcute, în Italia de nord oamenii au statura înaltă, craniul scurt, părul blond, ochii albaştri ; pe cîtă vreme în Italia de sud oamenii au statura mică, craniul lung şi culoarea părului şi a pielii închisă. Aceste deosebiri antropologice anulează oare unitatea culturii italiene ? Desigur că nu. În cazul acesta nu trebuie însă să spunem că purtătoarea acestei unităţi nu este rasa, ci alţi factori, mai cu seamă de ordin moral ?

În sfîrşit, există inegalitate între rase ? Există rase superioare şi rase inferioare ? Este o problemă pe care şi-au pus-o nu numai germanii, dar, cu o tendinţă mult mai ştiinţifică, unii dintre sociologii americani, căci problema raselor a fost foarte arzătoare şi în Statele Unite. Imigraţia negrilor, binevenită cîtă vreme munca se servea de sclavi, dar inoportună din momentul în care muncitorii negri au început să facă o concurenţă periculoasă albilor, a creat o problemă foarte acută în America-de-Nord. În aceste împrejurări, s-a afirmat din nou punctul de vedere al inegalităţii raselor ca o îndreptăţire a cruzimii pe care imigranţii mai vechi au arătat-o uneori faţă de populaţiile colorate. Au fost însă şi oameni inspiraţi de bună-credinţă care au negat această inegalitate. Inegalitatea raselor, spune, de pildă, un antropolog ca Franz Boas, într-una din lucrările care rezumă o bună parte a cercetărilor făcute în această privinţă, poate să fie numai un rezultat al duratei sau al rapidităţii de dezvoltare cu care feluritele grupuri omeneşti au crescut în civilizaţie ;

dar această rapiditate sau durată nu dovedesc absolut nimic cît privește aptitudinea lor culturală esențială. Ce înseamnă oare dacă un grup etnic, de pildă anglo-saxonii, se găsesc la un punct de dezvoltare pentru care a trebuit o evoluție de 105.000 ani, pe cîtă vreme negrii din Africa centrală se găsesc la un stadiu pentru care au fost necesari 5.000 ani mai puțin ? Ce înseamnă aceasta în perspectiva geologică în care trebuie să ne așezăm atunci cînd este vorba de rasele omenești ? Desigur, destul de puțin. Împrejurările vieții au putut să decurgă într-un astfel de mod încît punctul de plecare către aceleași ținte să fie mai îndepărtat pentru anglo-saxoni, mai apropiat pentru negri. Aceasta nu dovedește nicidecum vreo inferioritate funciară a negrilor și nu poate justifica tratamentul care li s-a aplicat uneori.

Iată cîteva date științifice care pot fi valorificate în problema raselor. Ele ne autorizează ca, renunțînd la conceptul de rasă, să vorbim totuși de anumite tipuri omenești fizice și morale, determinate de certe condiții de viață comună, în anumite condiții cosmice și sub influențe economice și morale, aparținînd unor categorii despre care urmează să ne mai ocupăm. Cu alte cuvinte, dacă prin teoria raselor nu voim să spunem decît că, sub influența mediului natural, social și cultural, se creează în sufletul omenesc deprinderi permanente de viață și creatoare de cultură într-un sens anumit, atunci este evident că, printre condițiile materiale ale culturii, trebuie să trecem, dacă nu rasa, atunci naționalitatea ; dar dacă prin rasă înțelegem un fel omenesc care se transmite chiar cînd mediul este schimbat și celelalte condiții au devenit diverse, dacă mai ales sfera ideilor analizate aci admite diferențierea raselor în superioare și inferioare și autorizează, ca atare, cruzimea și asuprirea celor care își conferă singuri titlurile superiorității asupra tuturor celorlalți oameni, atunci contribuția teoriei raselor în filozofia culturii mi se pare că trebuie respinsă.

1. b. CONDIȚIILE SPIRITUALE ALE CULTURII

XIV. TRADIȚIA

Am analizat în capitolele trecute trei dintre condițiile care determină formele pe care cultura le ia în dezvoltarea ei, și anume mediul, genul producției economice și rasa. Toate aceste condiții sînt legate de un suport material și de aceea este potrivit să le trecem sub rubrica largă a condițiilor materiale ale culturii, urmînd acum ca, într-o altă serie de capitole, să analizăm condițiile ei spirituale, adică acele care aparțin unui suport sufletesc.

Începem cu prima dintre aceste condiții, și anume cu tradiția. Ce este tradiția ? Scurt spus, tradiția este influența muncii culturale anterioare asupra cele prezente. Noi am arătat însă, de la începutul acestui studiu, că un postulat de bază al activității culturale este credința că omenirea se poate depăși pe sine în fiecare moment al activității ei. Acolo unde nu există credință în progres, nici cultura ca formă a activității omenești nu se poate produce. O creație culturală rezultă totdeauna din credința că există încă teme nedezlegate, dar pentru care puterile omenești sînt îndestulătoare.

Nu cumva această împrejurare de bază pentru a înțelege viața culturală se găsește într-o relativă contradicție cu ceea ce anunțam că alcătuiește una din condițiile de seamă ale culturii, cu tradiția ? Nu cumva există antagonism între acel fel al lucrurilor care aduce pe producătorul de cultură să suporte influența muncii culturale anterioare și să se lase determinat de ea, și cealaltă împrejurare, grație căreia el

năzuieşte să-şi pună teme noi şi să aducă noi soluţii în omenire ? În felul acesta problema filozofică a tradiţiei coincide cu problema raportului dintre tradiţie şi inovaţie. În lumina acestei distincţii vom dezbate şi noi problema în acest capitol.

Cum lucrează tradiţia ? În ce fel tradiţia devine o condiţie a muncii culturale, cum determină ea formele pe care cultura este menită să le ia ? Iată întrebările la care trebuie să răspundem acum. Tradiţia lucrează mai întîi prin instituţii. Dar ce este o instituţie ? Aţi văzut că actele culturale obiective se cristalizează în opere. Cînd aceste opere se constituiesc ca un cadru al muncii culturale într-o anumită epocă, ele primesc numele de instituţii. Aşa, de pildă, creaţia politică, actul cultural obiectiv de ordin politic, creează cadrele activităţii politice, adică statul. Tot astfel, creaţia ştiinţifică se constituie, la rîndul ei, într-un cadru al activităţii ştiinţifice viitoare şi, în cazul acesta, avem de-a face cu instituţiile de cultură superioară, în care el elaborează ştiinţa timpului, Universităţile, Instituţiile de cercetare, Academiile etc. Exemplele pot fi înmulţite, dar ceea ce ne interesează deocamdată este să înţelegem bine firea aşa-numitelor instituţii, care nu sînt decît opere culturale constituite ca nişte cadre ale activităţii culturale ulterioare. Avînd însă să se desfăşoare în nişte cadre rezultate din spiritul culturii trecute, ceva din acesta va intra şi în munca culturală prezentă şi astfel, prin instituţii, tradiţia, expresia creaţiei trecute, lucrează asupra celei actuale.

Dar tradiţia lucrează nu numai prin instituţii, dar şi prin ceea ce, cu un singur cuvînt, se numeşte educaţie. În adevăr, atît materialele cît şi mijloacele de care se serveşte creaţia culturală sînt transmise creatorilor de cultură prin educaţia de toate categoriile, prin aceea pe care o primeşte insul din familia sa, din mediul social în care se dezvoltă, apoi din şcolile în care cultura sa se desăvîrşeşte. Cu drept cuvînt se vorbeşte deci despre un adevărat paradox ale educaţiei, despre care este neapărat necesar să ne întreţinem şi noi. În adevăr, educaţia trebuie să te pregătească pentru soluţionarea temelor de viaţă contemporane. Educaţia trebuie să-ţi dea armele cu care să-ţi poţi susţine lupta şi să-ţi pregăteşti izbînda în încordarea socială a vremii pe care viaţa ta o străbate. Însă pentru această luptă vitală, educaţia te

înzestrează cu nişte arme care sînt rezultatul unei munci de cultură anterioară. Este o împrejurare adeseori observată şi care a fost transformată într-o critică destul de aspră adresată instituţiilor ori persoanelor care sînt însărcinate cu opera educativă. S-a observat, aşadar, că stă în firea tuturor acestor instituţii şi persoane un anumit reacţionarism, căci acestea reprezintă punctul de vedere al rezultatelor acumulate pînă acum, aşa că ele îşi desfăşoară acţiunea totdeauna dintr-o anumită situaţie morală, a cărei semnificaţie mai adîncă este cîştigarea generaţiei noi pentru poziţiile de cultură ale trecutului. Această împrejurare s-a putut uneori dezvolta pînă la gradul unei crize grave, ca în şcoala medievală, unde orice progres ştiinţific era oprit, unde reacţionismul şcolii devenise oarecum un fapt scandalos. Trebuie să spunem însă că această condiţie s-a îndulcit pînă la cel mai înalt punct pe care firea instituţiilor educative o permite în şcoala modernă, care nu o dată afirmă că se ocupă de preparaţia ucenicilor ei în vederea noilor contribuţii la ştiinţa şi problemele vitale ale timpului. Astfel de expresii revin necontenit în legile relative la instituţiile moderne de cultură. Ele nu puteau fi pronunţate însă în legătură cu şcoala medievală, fiindcă spiritul corespunzător era absent, vechile universităţi ale veacului al XII-lea şi al XIII-lea fiind puse în serviciul unei ştiinţe al cărei cuprins era etern, pentru că, după credinţa timpului, el era revelat. Iată deci o deosebire importantă între şcoala modernă şi şcoala medievală. Dacă totuşi în firea educaţiei, chiar a celei mai noi, există o aderare la trecut, un reacţionarism latent, lucrul este cu totul firesc şi, într-un fel, chiar necesar. Trebuie, în adevăr, să existe cineva care să fie paznicul tradiţiei culturale, împiedicînd împrejurarea foarte păgubitoare care ar consista din necontenita reluare a muncii culturale de la început. Chiar interesele inovaţiei impun şcolii să nu renunţe la paza şi transmiterea continuă a bunurilor care pînă la un moment dat s-au înglobat în marele rezervoriu al culturii umane.

Revenind la problema mijloacelor prin care tradiţia lucrează, trebuie să vorbim acum despre imitaţie. Imitaţia este unul din adjuvantele cele mai puternice ale tradiţiei. Orice activitate omenească ascultă de legea minimului de efort şi ar fi curios ca numai activitatea culturală să nu cadă şi ea

sub aceeași lege. Evident, a imita este mai ușor decît a crea. Imitația culturală nu constituie un ideal. Inovația este adevăratul scop al culturii, dar și imitația își are rolul ei, pentru că datorită ei se întreține atmosfera generală de cultură, din care se pot închega, din cînd în cînd, contribuții originale și puternice. Dacă am dori cu totul suprimarea activității imitative în domeniul culturii, în așteptarea geniilor problematice, barbaria ar avea tot răgazul să se instaureze. Este sigur apoi că însăși mintea cea mai puternică și cea mai originală are nevoie de alimentul acestui oxigen răspîndit în atmosferă și din care forța culturală se aprinde. Istoria feluritelor ramuri ale culturii, stabilind influențele din care cele mai de seamă fapte de creație sînt țesute, precizează însemnătatea imitației în cîmpul științelor, al artei, al elaborării idealurilor morale și religioase.

Un alt mijloc de care tradiția se servește este ceea ce vom numi asimilarea expresiei proprii cu o expresie străină. Opera culturală este expresivă pentru un suflet individual sau colectiv. Orice operă este un document al motivelor intime care lucrează într-un asemenea suflet ; aș spune că în orice operă de cultură este un lirism latent, emanație a părții celei mai intime a subiectivității creatorului. Dar pentru ca această expresie sufletească, pe care o considerăm acum în opera culturală, să devină comunicabilă, pentru ca ea să se socializeze, pentru ca ea să intre în comunitatea oamenilor și, în felul acesta, pentru ca oamenii înșiși să se bucure de ea, opera trebuie să întrebuințeze un limbaj comun ; ea trebuie să cedeze ceva din propria ei diferențiere absolută care ar face-o intransmisibilă, pentru a-și asuma acel fel de a fi în virtutea căruia orice suflet poate s-o înglobeze în sine. Astfel, cînd o înaltă și originală inspirație străfulgeră pe poet, pentru a o face comunicabilă, poetul are nevoie să o toarne într-un anumit tipar prestabilit, în genuri și procedee literare tradiționale, existînd ca niște categorii prestabilite în mintea cititorilor cărora el li se adresează și prin care, în același timp, se ușurează procesul ei de percepție. Tot astfel, un muzicant, un artist plastic, dar și toți ceilalți creatori de cultură, în măsura în care ei doresc ca bunul cultural respectiv să intre în societatea oamenilor, ei sînt nevoiți să se exprime în limbajul de forme culturale comun unei societăți și unei epoci. Dar întrebuințînd acest limbaj comun de forme,

ceva din spiritul culturii care le-a produs în trecut se introduce în creațiunea prezentă și în felul acesta tradiția își găsește încă unul din mijloacele sale.

Un alt mijloc prin care tradiția lucrează este nevoia de a introduce cît mai multă precizie și siguranță în opera culturii ; nevoia de a ocoli aventura, întreprinderea hazardată. În propria noastră viață, ori de cîte ori sîntem puși într-o împrejurare de mare importanță, observăm că nu ne dirijăm după motive ale momentului, ci după motive tradiționale. „Facem ceea ce au făcut părinții noștri" este o declarație pe care o auzim adeseori în gura oamenilor aflați într-un moment hotărîtor al vieții. Tradiția este, în adevăr, o experiență verificată îndelung și, în această calitate, mijloacele pe care ea ni le pune la dispoziție sînt menite să ne îndrumeze către rezultate de o precizie și siguranță mai mare decît acelea pe care le poate prevedea inteligența individuală, condusă exclusiv de motive proprii și momentane.

În sfîrșit, mai trebuie adăugată o împrejurare în care tradiția se afirmă uneori. Există într-o societate fel de fel de cercuri sociale, care se găsesc în luptă violentă sau în concurență pașnică, dar dintre care unele reușesc, la un moment dat, să capete preponderența, în sensul că ele îndrumează întreaga viață a societății. Dreptul public vorbește despre guvernanți și guvernați ; istoria distinge între stăpînitori și supuși. În societatea modernă a democrației, această stare a lucrurilor nu este cu plăcere recunoscută, pentru motivul că negarea ei conduce la multe abuzuri. Se spune și se dorește ca poporul să se conducă pe sine însuși, dar observația societății ne lasă să întrezărim cu ușurință faptul că există anumite cercuri sociale care, la un moment dat, au conducerea sau inițiativa hotărîtoare. În măsura în care aceste cercuri determină întreaga viață a societății, ele condiționează și întreaga sa activitate culturală. Și atunci, aceste cercuri influente, prin instituțiile pe care le creează, prin sistemul de educație pe care-l impun sau numai îl sugerează, prin ideologia generală pe care o răspîndesc, caută să perpetueze lumea lor proprie de motive, formele lor proprii de cultură. Pentru că această lume ajunsă la influență dorește să se mențină pe sine, ea este în mod firesc conservatoare. Astfel de cercuri dorind să se conserve pe sine pe calea transmiterii formelor ei proprii și originale de viață

culturală, ceva din spiritul tradiţiilor ei se scurge şi pe această cale.

Iată deci mijloacele de care tradiţia se foloseşte şi iată, fără îndoială, proba că tradiţia poate să fie socotită de noi drept una din condiţiile de seamă în producerea aspectelor culturii. Dacă din aceste consideraţii se cuvine să scoatem şi anumite concluzii normative, atunci se poate spune că nu trebuie dorit despotismul tradiţiei pînă la gradul care ar împiedica inovaţia, libertatea, spontaneitatea creatoare. Acceptarea acestui punct de vedere ar fi sentinţa de moarte a oricărei adevărate creaţii culturale. Tradiţia este însă o forţă necesară şi binefăcătoare atunci cînd se echilibrează cu libertatea şi inovaţia. Găsirea acestui just echilibru a fost secretul marilor culturi în epocile lor de înflorire.

XV. CANTITATEA GRUPULUI SOCIAL

Trecînd la studiul condiţiilor spirituale ale culturii, ne-am ocupat despre tradiţie, definind-o drept influenţa muncii culturale anterioare asupra acelei prezente şi arătînd, în acelaşi timp, care sînt mijloacele ei şi prilejurile în care intervenţia ei este socotită necesară. Cu precizările făcute pînă acum, n-am epuizat însă teoria tradiţiei, pentru că o altă întrebare de seamă este dacă valoarea tradiţiei rămîne aceeaşi în orice fel de grupuri sociale ; dacă nu cumva există o variaţie în influenţa pe care tradiţia o dobîndeşte, şi această întrebare suscită pe aceea relativă la împrejurările care fac din tradiţie un bun întrebuinţat mai deseori în unele societăţi, mai neglijat în altele.

Aceste împrejurări aş vrea să le concentrez într-o singură formulă, spunînd că valoarea tradiţiei stă în relaţie cu cantitatea grupului social, într-un fel pe care îl veţi vedea îndată. Despre importanţa cantităţii în determinarea aspectelor sociale a vorbit, printre cei dintîi, sociologul Simmel în tratatul său de *Sociologie*. Simmel face, în adevăr, observaţia că o căsătorie în care nu există copii are desigur un alt aspect decît o căsătorie în care există un copil. Dar o căsătorie în care există un singur copil este iarăşi deosebită de o căsătorie în care există doi copii. Cantitatea persoanelor care intră în grupul social modifică deci aspectul acestui grup. Tot astfel, observă mai departe Simmel, în cazul

unui oraş cu 10.000 locuitori, în care ar exista un singur milionar, prezenţa acestuia în oraş are mult mai multă importanţă, şi pentru situaţia sa faţă de concetăţeni, şi pentru aspectul general pe care oraşul îl capătă, decît un oraş care ar avea 500.000 locuitori, dar şi 50 de milionari.

Întrebarea care se pune acum este dacă influenţa cantitativului în materie socială nu poate cumva să arunce o lumină şi asupra valorii tradiţiei în grupurile sociale de o cantitate mai mică sau mai mare, dacă nu cumva există o determinare cantitativă a valorii pe care tradiţia o asumă în diferitele societăţi. În această privinţă cred că se poate formula un fel de lege, spunîndu-se că raportul dintre importanţa tradiţiei şi cantitatea grupului social este invers proporţional. Cu cît grupul social este mai mic, cu atît influenţa tradiţiei este mai puternică. Cu cît grupul social este mai întins, cu atît influenţa tradiţiei este mai slabă.

Într-adevăr, gîndiţi-vă la grupurile sociale cele mai restrînse, la familie mai întîi. În familie, importanţa tradiţiilor este incontestabil mai mare decît în grupurile sociale mai extinse. Ba aş spune chiar că, din punct de vedere psihologic, o familie — o adevărată familie întemeiată nu intră în acel proces de descompunere care pe alocurea o atinge — se prezintă ca o sumă de tradiţii foarte constrîngătoare. Fiecare familie îşi are habitudinile ei, felurile sale de a vedea lumea, expresii favorite, deprinderi de viaţă, o meserie care se perpetuează printre membrii ei, anumite antipatii sau simpatii care se transmit uneori prin mai multe generaţii, ca, de pildă, apartenenţa la un anumit partid politic. Tot astfel stau lucrurile şi în alte grupuri sociale restrînse şi a căror tendinţă este să nu se extindă, ca, de pildă, în aristocraţii. O aristocraţie se rezolvă, poate într-o măsură superioară chiar familiei, într-un grup de tradiţii perpetuate. O conştiinţă aristocratică este, din punct de vedere social, o conştiinţă condusă de motive tradiţionale. Această valoare a tradiţiei în aristocraţii stă în legătură directă şi evidentă cu mica întindere a acestui grup social. Dar comparaţi societatea unui sat cu aceea a unui oraş. Este evident că tradiţiile sînt mult mai puternice la sat. Vorba despre pierderea tradiţiilor, pe care o auzim adeseori, de pildă în împrejurarea colindelor, traduc fenomenul atenuării tradiţiilor prin trecerea de la un grup social mai restrîns la unul mai extins. Explicaţia aces-

tor fapte stă în împrejurarea că într-un cerc social restrîns întîmpinăm oameni relativ de aceeaşi provenienţă, pe cînd într-un cerc social mai extins găsim indivizi de provenienţe deosebite, aducînd fiecare cu sine tradiţia sa proprie, iar în această confruntare a numeroase tradiţii, forţa fiecăreia din ele trebuie evident să scadă.

Dar exemplele pentru ceea ce numesc dependenţa dintre extinderea cercului social şi influenţa tradiţiei sînt prea numeroase şi este vorba de ales între ele. Iată unul din acestea. Se vorbeşte adesea despre ritmul inovator, despre civilizaţia foarte progresivă a Americii-de-Nord, şi deplîngem atunci împrejurarea că pe continentul nostru noutăţile intră greu în viaţa publică. Această stare a lucrurilor este atribuită faptului că, fiind o civilizaţie nouă, America nu este îngreunată de tradiţii capabile s-o facă puţin receptivă la noutate. Dar acest raţionament mi se pare puţin solid, de vreme ce totuşi America are o vechime suficientă ca să-şi fi constituit tradiţiile ei. Ceea ce este însă caracteristic în civilizaţia americană este extinderea şi varietatea enormă a grupului social. Această particularitate mi se pare că explică forţa relativ mică a tradiţiilor şi entuziasmul puternic, veşnic viu, pentru inovaţie.

Iată cum ceea ce Simmel observă în legătură cu condiţionarea cantitativă a grupurilor sociale se poate aplica cu oarecare succes, după cît socot, şi la problema tradiţiei. Dar determinarea cantitativă a grupurilor sociale nu cumva are şi o altă importanţă în problema noastră ? Nu cumva am putea găsi şi alte consecinţe ale factorului cantitativ asupra formelor materiale pe care le ia cultura ? Astfel, dacă ne oprim la cîteva exemple răzleţe, putem uşor vedea cum în toate domeniile culturii există o influenţă apreciabilă a cantităţii grupului social. De pildă, trecerea aşa de hotărîtoare în istoria economiei de la comerţul prin schimbul de mărfuri — vechiul troc — la comerţul în înţelesul modern, adică comerţul mijlocit prin speţa neutră a banului, este determinată de extinderea grupului social. Atunci cînd producătorii de felurite bunuri nu s-au mai putut găsi cu uşurinţă unii pe alţii, fiindcă grupul social se extinsese prea mult, a trebuit neapărat să apară ideea acestei speţe neutre, fungibile, care este banul, prin intermediul căruia mărfurile să se poată schimba cu facilitate între ele. Apoi, în măsura extinderii progresive a grupului social, întîmpinăm apariţia comerţului bancar, precum şi fenomenul atît de important pentru înţelegerea civilizaţiei noastre, al înlocuirii meseriilor prin industrii. În adevăr, în momentul în care grupul social s-a extins în asemenea măsură încît trebuia o producţie abundentă, capabilă să satisfacă cererea unui public foarte numeros, în acel moment a trebuit să apară maşina în locul mîinii lucrătorului. Care a fost consecinţa acestei schimbări asupra formării unei noi clase şi, odată cu aceasta, asupra întregii culturi, s-a arătat de mult.

În cazul valorilor politice, găsim, de asemeni, exemple care să ilustreze această dependenţă a aspectelor culturale de factorul cantitativ. Comparaţi, de pildă, etatismul din antichitate cu liberalismul modern. În aşa-numitele democraţii ale antichităţii, individul era cu desăvîrşire la dispoziţia statului, care intervenea în controlul activităţii sale de toate felurile. Ba chiar şi în supravegherea vieţii celei mai intime, de pildă cînd autoritatea grecească, după înfrîngerea de la Leuctra, a ordonat tuturor mamelor să se bucure că fiii lor au murit în luptă şi, dimpotrivă, să se jelească de moarte auzind că copiii au scăpat şi se găsesc pe drumul înapoierii în cetate. Această dependenţă totală a individului faţă de stat stă în contrast izbitor cu liberalismul modern, care constă în neatîrnarea progresivă a omului de sub raza de influenţă a autorităţii statului. De acest contrast dă socoteală, într-o anumită măsură, tocmai extinderea mai mică sau mai mare a grupului social.

În domeniul valorilor etice mi se pare, de asemeni, că se poate vorbi de o influenţă a factorului cantitativ. După cum circulă vorba despre pierderea tradiţiilor în trecerea de la sat la oraş, tot aşa se vorbeşte, în aceleaşi împrejurări, despre creşterea imoralităţii. Căci este evident că în societăţile mai restrînse supravegherea reciprocă fiind mai puternică, ţinuta etică a fiecăruia este mai controlată, ceea ce înseamnă un bine, dar poate însemna şi un rău, fiindcă dacă se poate vorbi de o moralitate superioară a cercurilor mici, se poate cu siguranţă vorbi şi de o ipocrizie mai marcată a acestora. Dar în afară de aceasta, există în societăţile mici un contact personal, viaţa socială se rezolvă acolo în relaţiuni de intimitate care îi dau o omenie simplă, adîncă şi cordială. Gîndiţi-vă, de pildă, la lumea pe care ne-o aduc bas-

mele lui Tolstoi, cu conflictele lor etice de mare adîncime, și înțelegeți-le, așa cum se cuvine, dezvoltîndu-se în mijlocul unor grupuri sociale unde relațiile omenești nu au acea glacialitate abstractă, existentă în raporturile dintre oamenii aparținînd unor societăți mai întinse. În societățile extinse, dimpotrivă, relațiile etice caută să evolueze către obiectiv, către norma impersonală, adică să se transforme într-un sistem de prescripții juridice. Există în societățile mari, după cum observă cu multă subtilitate Simmel, o evoluție a eticului către juridic.

În ceea ce privește valorile teoretice, se observă adeseori că societățile extinse sînt mult mai intelectualizate. Dar să vedem ce devine valoarea teoretică atunci cînd o urmărim producîndu-se într-un grup social mai mic și într-unul mai numeros? În această privință trebuie observat că pe cînd micile societăți intelectuale, grupurile de cercetători întruniți în Academii și Institute, vor cultiva memoriul savant, contribuția specială, publicul întins al oamenilor curioși de știință va prefera totdeauna cartea de popularizare. Între memoriul savant și cartea de popularizare există o deosebire de stil interior, care corespunde cantității deosebite a grupului social pentru care ele sînt făcute.

În sfîrșit, în ceea ce privește valorile estetice, avem din nou posibilitatea să accentuăm importanța factorului cantitativ. Gîndiți-vă, de pildă, la literatura pentru popor, așa cum au ilustrat-o în veacurile trecute eposurile medievale, opere care izbesc imaginația și aparțin unei arte mai ușoare, mai convenționale, creații de simboluri, alegorii și tipuri generale, unde Charlemagne este împăratul atotputernic și Roland bravura romantică întrupată. Interesant de văzut este cum aceste însușiri reapar într-o artă care trăiește în contact cu masele cele mai întinse ale vremii noastre, în arta cinematografică, unde regăsim, de asemeni, aceeași statizare convențională, aceeași acțiune directă și puternică asupra imaginației, tot atîtea însușiri înstrăinînd pe delicați, care doresc mai degrabă o artă de nuanțe și de caracterizări individuale mai profunde. Comparați apoi această artă pentru cercurile largi ale societății cu poezia de cenaclu. Esoterismul acesteia, absconsitatea pe care de bunăvoie ea și-o asumă, rezultă din faptul că poezia respectivă se găsește în strînsă dependență de cantitatea mai mică a grupului social

în care ea este menită să trăiască și căreia i se adresează. O astfel de deosebire alcătuiește unul din contrastele cele mai interesante ale dezvoltării artistice prezente. Observăm, în adevăr, în vremea noastră, o artă foarte diferențiată, apreciată numai de o minoritate, coexistînd cu o artă foarte populară, evoluînd către convențional și către senzațional. Despre deosebirea aceasta nu poate da socoteală decît felul cantitativ deosebit al grupurilor sociale cărora aceste creații li se adresează.

Dacă trecem la valoarea religioasă, și aci deosebirea dintre misticismul anumitor grupuri religioase și formele obiective ale religiei instituite, organizată în biserică, nu poate fi explicată decît tot prin cantitatea deosebită a grupului social care susține aceste felurite manifestări. Iată cum, împrumutînd exemple din toate valorile, putem să ilustrăm faptul că așa-numita cantitate a grupului social este o altă condiție importantă a formelor pe care cultura le ia. Alături de mediu, genul producției, rasă și tradiție, trebuie să accentuăm, ca o condiție importantă a formelor speciale pe care viața culturală le dobîndește, și factorul cantitativ.

*

Pentru a istovi capitolul condițiilor culturii, ar mai trebui să vorbim de încă una. Dar acesteia nu putem să-i acordăm dezvoltări speciale, de vreme ce ea e studiată de întregimea analizei noastre și deoarece problema pe care ea o pune se întrețese cu întreaga sferă de preocupări ale acestui studiu. În adevăr, după ce am arătat care este valoarea fiecăreia din condițiile enumerate mai înainte, ar trebui să arătăm cum fiecare dintre valorile care conduc cîte un aspect al muncii culturale într-o societate condiționează restul manifestărilor culturale, conduse de celelalte valori. De pildă, cineva care lucrează în cuprinsul valorii teoretice, un savant, prin rezultatele pe care le scoate la iveală, va avea repercusiuni în toate celelalte domenii ale culturii. Astfel, cînd Darwin și naturaliștii din prima jumătate a veacului trecut porneau vasta lor anchetă în științele biologice, ei nu-și închipuiau că în curînd repercusiunile cercetărilor lor vor fi resimțite în domenii atît de diferite, ca, de pildă, în morală, producînd acolo etica lui Nietzsche, sau în literatură, ocazionînd naturalismul. Împrejurarea trebuia să se

producă însă datorită tocmai acelui fapt a cărui fire am avut ocazia s-o punem de atîtea ori în lumină și care este unitatea structurii psihice. Legea acțiunii reciproce a valorilor trebuie deci reamintită și în această împrejurare, deși nu i se poate consacra acum o analiză specială, de vreme ce necontenit noi ne-am ocupat de ea și deoarece spiritul întregului nostru studiu stă în faptul de a sublinia strînsa dependență în care se găsesc feluritele manifestări ale culturii. Faptul unității culturii și legătura funcțională dintre feluritele ei manifestări este viziunea de bază care a condus o mare parte din explicațiile acestui curs.

Încheind cu studiul condițiilor care determină aspectele materiale ale culturii, trebuie acum să ne întrebăm care sînt mijloacele de care se servește ea pentru a ajunge la acele idealuri, al căror studiu îl vom întreprinde însă abia în partea finală a acestei cărți.

B. b. MIJLOACELE CULTURII

XVI. TEHNICA ȘI FAPTUL TEHNIC

Încheind capitolul consacrat condițiilor culturii, anunțam că vom începe a studia mijloacele ei. Ce sînt aceste mijloace vom arăta mai bine încercînd să le delimităm față de condițiile examinate mai înainte. Vom vedea însă că această delimitare nu este absolută și că între condițiile și mijloacele culturale există un dozaj de deosebiri și asemănări. Condițiile culturii sînt acele realități de fapt care determină creația culturală, fiind însă suportate în mod pasiv de către creatorul de cultură. Mijloacele culturale sînt întrebuințate însă în mod activ de către acest creator. Clima sau rasa, de pildă, sînt independente de voința producătorului de bunuri economice, a artistului sau a omului politic. Toți aceștia le suportă fără să aibă întreaga putință de a se elibera de ele. Considerată ca un mijloc cultural, tehnica sau școala sînt însă mijloace, pentru că sînt făurite de el și întrebuințate în vederea realizării unor scopuri.

Deosebirea pare, prin urmare, categorică. Cu toate acestea, sînt și unele apropieri între mijloacele și condițiile culturii. Astfel, se poate spune că mijloacele sînt expresia unor condiții în vederea atingerii unui scop. Așa, unealta pe care și-o fabrică omul este determinată, pe de o parte, de scopul pe care-l urmărește creatorul cultural, iar, pe de altă parte, de condițiile de care creatorul trebuie să țină neapărat seama. În acest fel se poate, într-adevăr, spune că mijloacele culturale sînt o expresie a condițiilor culturii. Iată exemplul școlii primare, unice, generale și obligatorii pentru întreaga

națiune. Este un mijloc cultural, dar unul în care dobîndește expresie o anumită condiție a culturii, și anume democratismul modern. În felul acesta, deosebirea dintre mijloacele și condițiile culturale nu este chiar atît de hotărîtă, după cum o anunțam la început. Am putea căuta deci aiurea deosebirea care să separe radical mijloacele de condiții și, împingînd ancheta mai departe, am putea spune că așa-zisele condiții ale culturii sînt anterioare și independente de creatorul cultural. Rasa și clima sînt anterioare producției culturale actuale și independente de creatorul cultural, pe cîtă vreme mijloacele sînt contemporane și dependente de acesta. Noi nu putem să gîndim un mijloc cultural în afară de omul care-l găsește bun și capabil de a-l apropia de ținta pe care o urmărește. Putem gîndi însă o condiție ca fiind independentă și anterioară creatorului de cultură. Dar și în această privință deosebirea nu este perfect tranșantă. Căci există condiții care sînt și ele dependente și contemporane cu creatorul culturii. Astfel, printre condiții, am enumerat și tradiția ca și genul de producție, adică niște stări de fapt contemporane cu istoria omenirii și dependente de om. În această privință este necesară încă o precizare. Există condiții care au fost mijloace. Genul producției este un fost mijloc. La rîndul ei, tradiția, ca sumă a creațiilor culturale trecute în lucrarea lor de influențare asupra celor prezente, pot să fi fost și ele mijloace, devenite condiții prin vechime și repetare îndelungă : deci un nou și interesant raport între mijloace și condiții.

Am spus că mijloacele culturii iau forma pe care au impus-o condițiile ei. Dar mijloacele culturii sînt determinate și de scopurile către care ele se îndreaptă. Ceea ce este un mijloc cultural atîrnă, prin urmare, de doi factori : de condiția pe care creatorul cultural o suportă pasiv, dar și de scopurile cărora ele le sînt subordonate. Care sînt însă scopurile culturale ? Realizarea valorilor. Cîte valori, atîtea scopuri și atîtea categorii de mijloace. Ați văzut că există valori economice, teoretice, estetice, politice, etice, religioase și, prin urmare, trebuie să existe tot atîtea mijloace puse în slujba acestor valori. Noi nu ne putem însă opri la studiul mijloacelor subordonate fiecăreia dintre aceste valori, pentru că aceasta ne-ar introduce în domeniul științelor culturale speciale, al economiei politice în ce privește valoarea economică ; al metodologiei științelor pentru valoarea teoretică, al științei politice pentru valoarea politică ș.a.m.d. Este evident că nu putem studia aci mijloacele afectate în mod special fiecăreia dintre aceste valori, pentru că atunci ar trebui să extindem studiul nostru pînă a-l face cuprinzător pentru toate aceste științe laolaltă. Dar pentru că noi ne ocupăm de o disciplină filozofică, de filozofia culturii, este limpede că nu putem studia decît ceea ce este general în aceste felurite mijloace ale culturii.

Dar valorile culturale — spuneam încă de la începutul acestui studiu — sînt de două feluri. Există valori culturale obiective, care consistă în realizarea de fapt a unei valori într-un material ; care sînt făcute, aș spune, din însămînțarea unei valori într-o materie, prin prelucrarea acesteia. Există apoi valori subiective, a căror realitate pur mintală stă în faptul de a gîndi un obiect în sfera unei valori. Din acest punct de vedere, putem distinge două mari categorii de mijloace, și anume mijloace care ajută realizării unei valori obiective și mijloace care ajută realizării unei valori subiective ; mijloace care solicită producția culturală și mijloace care solicită receptivitatea pentru cultură.

Dar și în această privință, ca în toate clasificațiile, deosebirea trebuie atenuată, arătînd că aceste două feluri de mijloace se condiționează între ele. În adevăr, pentru a deveni producător de cultură, trebuie să trăiești cultura timpului tău, și astfel mijloacele obiective sînt pînă la un punct determinate, încadrate, solicitate, de mijloacele culturale subiective. Valoarea acestei distincții se menține totuși, întrucît într-una din categorii întîmpinăm preponderența elementului obiectiv, pe cînd în cealaltă este evidentă predominarea elementului subiectiv. Ne vom opri mai întîi la mijloacele obiective ale culturii, adică la acelea care ajută, sprijină, solicită producția culturală.

Suma tuturor mijloacelor culturale obiective alcătuiește ceea ce cu un singur cuvînt se numește tehnica. Tehnica este, după cum se exprima odată un filozof, știința activității omenești pusă în slujba anumitor năzuințe culturale. Astfel preveniți, vorbind despre tehnică, nu vom înțelege numai tehnica industrială sau mașinistă, așa cum cuvîntul este adesea întrebuințat. Acest înțeles este cu totul restrîns. Sfera teh-

nicii este, de fapt, cu mult mai întinsă. În tehnică intră, fără doar și poate, mașinismul industrial, dar și metodele speciale ale științelor, procedeele activității în laboratorul de chimie, de fizică sau de biologie, mijloacele de care savantul se servește în biologie, acelea de care se slujește el în organizarea unui muzeu botanic sau zoologic etc. Procedeele artelor frumoase intră și ele în noțiunea de tehnică, apoi suma tuturor măsurilor de prevedere și ameliorare socială, în fine propaganda culturală, regulile de înființare și organizare a unei biblioteci, de răspîndire a cărții, de întrebuințare a filmului, a radiodifuziunii etc. Iată deci cu cît este mai bogat cuprinsul noțiunii de tehnică decît acela pe care i-l atribuie persoanele care vorbesc de tehnică în înțelesul exclusiv de mașinism.

Dar dacă putem străbate cu ușurință domeniul tehnicii, rămîne să ne întrebăm ce este faptul tehnic? Definind tehnica drept suma tuturor mijloacelor de care ne ajutăm în producția culturală, n-am definit încă ceea ce este fiecare fapt tehnic în parte. În această privință putem spune că faptul tehnic este actul care coordonează o aspirație omenească cu o lege a naturii. Ori de cîte ori o aspirație umană ajunge să coincidă cu o lege a firii, ori de cîte ori producem o adaptare a unei legi naturale la o aspirație umană, întîmpinăm un fapt tehnic. În lipsa unuia dintre acești doi factori, faptul tehnic nu se produce, căci există aspirații omenești pentru care nu există sau n-au fost încă găsite legile naturii. Așa, de pildă, omenirea nu trăiește oare din primele ei timpuri cu dorința vieții veșnice sau cu aceea a unei longevități cît mai prelungite? Dar această aspirație omenească nu s-a întîlnit încă niciodată cu o lege a naturii, pentru ca adaptarea între acești doi factori să se producă și, odată cu aceasta, faptul tehnic menit să realizeze această valoare a sufletului omenesc, acest obiect al aspirațiilor lui. Tot astfel poate să existe o lege a naturii, dar să lipsească aspirația omenească corespunzătoare, și faptul tehnic nu se produce nici atunci. Se vorbește uneori de marea contribuție tehnică a unui Papin, care ar fi observat pentru prima oară puterea de expansiune a aburului și în felul acesta a îndrumat tehnica modernă pe drumul acelor ținte, între care rapiditatea comunicărilor este unul din cele mai însemnate. Lucrul astfel prezentat este însă numai aproximativ adevărat. Căci este cu neputință ca înainte de acest savant oamenii să nu fi cunoscut puterea aburului. Experiența lui Papin cu marmita lui este un fapt de observație, executat desigur de mii de oameni înaintea lui. Ceea ce mai înainte nu se produsese însă a fost tocmai acea coincidență între o aspirație umană și o lege a naturii, care a dat naștere, la un moment dat, faptului tehnic al întrebuințării aburului. Astfel, în antichitate, regimul sclavagist punînd la dispoziția producătorului economic numeroase brațe care să-l slujească, nu crease în suflete acea nevoie de a le economisi, apărută în epoca modernă, cînd brațele deveniseră scumpe, fiindcă erau libere și trebuiau plătite. Numai în acest moment s-a produs acea justă adaptare a unei legi naturale la o nevoie, pentru a scoate din conjugarea acestora faptul tehnic al întrebuințării aburului.

Actul inițial al unei astfel de coordonări între o nevoie și o lege naturală este invenția. Între invenție și descoperire se face o deosebire esențială. Descoperirea este găsirea unei energii naturale, latentă pînă la un moment dat, sau, în tot cazul, neactualizată pentru spiritul omenesc. Descoperirea mai poate fi găsirea unui raport de forțe care funcționa în natură, dar pe care spiritul uman nu-l observase mai înainte. Se vorbește, în sfîrșit, de descoperiri geografice, acelea care au adus scene noi civilizației umane.

Descoperirea, oricare ar fi categoria ei, se deosebește însă de invenție, care înseamnă nu numai găsirea unui lucru care există în natură, ci aducerea unui plus față de ceea ce în natură există, introducerea unui element nou în economia ei. Iată însă că nici deosebirea dintre invenție și descoperire nu este atît de categorică pe cît se pare. Un gînditor pătrunzător, și anume filozoful german care poartă un nume francez, Dubois Reymond, îndrăznește chiar să formuleze o propoziție într-adevăr surprinzătoare, atunci cînd spune că orice invenție este, de fapt, o descoperire și că deosebirea dintre invenție și descoperire nu are nimic profund și esențial. În adevăr, invenția presupune descoperirea, deoarece cea dintîi este înfățișată ca actul coordonării unei nevoi cu o lege naturală, care urmează mai întîi să fie descoperită. Dar actul coordonării însăși presupune descoperirea unui anumit procedeu al naturii, căci coordonarea aceasta se face tot grație

unei legi naturale. Astfel se poate, în adevăr, spune că invenția este, dintr-un îndoit punct de vedere, o descoperire.

Oricît de interesantă ar fi această analiză, noi trebuie să observăm că există, cu toate acestea, în invenție un factor deosebit față de ceea ce gîndim în noțiunea de descoperire, și anume tocmai forțarea coincidenței dintre nevoie și legea naturală. Coincidența aceasta se obține, fără îndoială, tot prin intermediul unei legi naturale. Trebuie însă să apară cineva care să potrivească această nevoie umană cu legea respectivă ; trebuie să se producă o contribuție umană care să formeze coincidența, și tocmai împrejurarea aceasta ne dă dreptul de a vorbi de invenție ca de ceva deosebit de descoperire. În sfîrșit, în invenție mai există încă un fapt nou, surprinderea coincidenței posibile între o nevoie și legea naturii. Adaptarea aceasta nu se face de către natură însăși, ci se obține grație unui spirit care simte posibilitatea acestei adaptări, creează ipoteze asupra posibilității ei, verifică și realizează, în cele din urmă, această ipoteză. Pentru toate aceste motive cred că teoria culturii trebuie să mențină deosebirea dintre invenție și descoperire.

Acestea fiind spuse, tehnica fiind definită în generalitatea ei și în caracterele ei speciale, raporturile dintre invenție și descoperire fiind precizate, putem să ne întrebăm acum care sînt obiectele în care faptul tehnic se materializează ? Aceste obiecte sînt uneltele și mașinile. Între unelte și mașini există, de asemenea, importante deosebiri. Mai întîi, uneltele sînt în mod continuu manevrate de om, pe cîtă vreme este evident că mașina este manevrată de om într-un singur moment sau în mod intermitent, putînd apoi să funcționeze grație economiei ei interne, grație organizării proprii. Uneltele sînt un fel de prelungire a organelor noastre : cleștele este o prelungire a degetelor care apucă ; ciocanul este o prelungire a pumnului care lovește. Mașinile sînt însă niște organisme care se separă de om, devin independente de el. Uneltele sînt manevrate și de unele animale, de cele mai apropiate de om. Naturaliștii au observat astfel că maimuțele se ajută de pietre pentru a lovi sau a sparge fructe cu coajă tare. Dar dacă uneltele nu sînt un apanaj exclusiv uman, este just a observa că există totuși o deosebire consistînd în faptul că omul, capitalizîndu-le, le transformă în avuție, în factori de durată ai producției. Întrebuințîndu-le îndelung, omul

are apoi posibilitatea să-și observe mai bine uneltele și să le perfecționeze, împrejurare care evident lipsește din viața animală.

Am spus că mașinile sînt independente de om. Într-adevăr, mașina este un ansamblu de părți unificate, care funcționează în vederea unui scop anumit, pentru a produce utilități și pentru a spori forțele naturii. Motricitatea ei este datorită unor forțe ale naturii — aburi, electricitate etc. — însă aceste forțe, trecînd prin mediul mașinii, ies cu o putere de randament mai mare, sporesc în valoarea lor productivă. Mașina fiind independentă de om, ea dă naștere unor consecințe dintre cele mai curioase. Ea elimină pe om, îl înlocuiește, îl face inutil, ba se poate încă întoarce împotriva lui, dînd naștere unor stări de lucruri contrarii tendințelor lui. Unealta este solidară cu omul ; ea nu-l trădează niciodată și nu are nici un fel de veleitate de independență. Unealta este o simplă mînă de-a noastră mai puternică, sau un ochi mai departe văzător. Unealta este un organ perfecționat și, ca atare, ea nu funcționează decît atunci cînd întregul nostru complex o dorește. Mașina este însă o forță autonomă, creată și pusă în mișcare de om, dar care, obținînd o relativă neatîrnare, se poate orienta împotriva lui. Problema pe care trebuie să ne-o punem atunci este cum se produc în realitatea culturii aceste fenomene, la ce complexe ale civilizației dau ele naștere și ce atitudine poate să adopte filozofia culturii față de ele.

XVII. PROBLEMA MAȘINISMULUI

Dependența dintre civilizație și tehnică s-a perpetuat de-a lungul timpurilor prin intermediul uneltei, astfel că atunci cînd a fost vorba să se stabilească etapele civilizației, ele au fost caracterizate prin unealta lor de muncă, vorbindu-se despre epoca pietrei cioplite, a pietrei lustruite, a bronzului, a fierului. Odată descoperirea fierului făcută, evoluția tehnică a omenirii s-a oprit pentru multă vreme. Concomitent sau mai tîrziu apare însă întrebuințarea unor energii ale naturii, puterea motrice a vîntului și a apelor curgătoare. Astfel se ivesc primele mașini : corăbiile cu pînze (pe care trebuie să le socotim ca pe niște mașini, deoarece intervenția

omului nu este continuă, ca la corăbiile cu vîsle care sînt, de fapt, unelte) şi morile de vînt şi de apă.

Energiile naturii, folosite de om pentru a mişca primele maşini, aveau inconvenientul rezultat din caracterul lor intermitent, vîntul putînd să sufle sau să înceteze a sufla, apa curgătoare putînd să nu mai fie alimentată de izvorul ei şi puterea ei cinetică putînd să slăbească sau chiar să dispară cu totul. Funcţionînd neregulat, primele maşini nu permiteau o producţie previzibilă, ceea ce desigur alcătuia un grav inconvenient pentru comercializarea produselor. În aceste condiţii a apărut dorinţa de a fabrica maşini care să fie ele însele propriul lor izvor de energie, ceea ce încă din evul mediu s-a numit un *perpetuum mobile.* În ideea unui perpetuum mobile, adică a unei maşini care se mişcă prin ea însăşi, fără să se folosească de un alt izvor de energie, sînt cuprinse două aspiraţii. Mai întîi, tendinţa de a face producţia independentă de energiile intermitente ale naturii şi chiar de orice formă de energie costisitoare. Este de prisos să spun că omenirea a renunţat la gîndul unui perpetuum mobile atunci cînd a ajuns să-şi formuleze legea constanţei energiei fizice. Proiectele unor maşini generatoare de energie din nimic au trecut atunci în rîndul reveriilor veleitare. Totuşi, nu este deloc absurd a considera ideea unui perpetuum mobile ca un ideal normativ, ca o reprezentare cu caracter regulativ, menită să îndrumeze eforturile tehnice omeneşti. Lucrul a fost bine văzut de Oswald Spengler în cartea sa *Der Mensch und die Technik.* Din gîndul mişcării perpetue a rămas, fără îndoială, ceva în întreprinderile maşinismului modern. În adevăr, maşinismul modern realizează independenţa maşinii de energiile intermitente ale naturii. Maşina modernă nu mai este în funcţie de vîntul care poate să bată sau să înceteze, de cursul apelor care poate fi mai bogat sau poate seca. Este adevărat că maşinismul n-a putut să înfăptuiască dispensarea de orice formă de energie costisitoare, dar, în tot cazul, el realizează economisirea energiei pînă la un foarte înaintat grad, mai întîi prin faptul că energia, trecînd prin mediul maşinii, iese cu o putere de randament mai mare decît aceea pe care o avusese în momentul cînd intrase în ea. Astfel, puterea de expansiune a aburilor, produşi în căldarea locomotivei, devine mult mai mare lucrînd asupra unui sistem de pîrghii şi roţi, care transmit energia lor cinetică roţilor locomotivei. În al doilea rînd, maşina economiseşte energia, întrucît înlocuieşte în mare măsură pe om. Omul faţă de maşină nu se mai află în acel raport de dependenţă continuă, funcţională, care caracterizează raportul său cu unealta, ci intervine numai pentru a o pune în mişcare, şi apoi se retrage sau se mulţumeşte s-o supravegheze. Astfel, dacă nu în totalitatea lui radicală, vechiul ideal al mişcării perpetue a fost realizat cel puţin în limitele prescrise de legile naturii. Dar maşinismul modern şi efectul eliminării omului, corelativ cu autonomia maşinii, au avut o serie de rezultate neprevăzute şi îngrijorătoare. Astfel, la începutul epocii maşinismului, muncitorimea, care era făcută inutilă prin intervenţia maşinii, a creat fenomenul dezastruos al şomajului. Pe de altă parte, oferta mîinii de lucru devenind mai mare decît cererea ei, salariile muncitoreşti au scăzut în mod considerabil, creînd mizeria proletară. În sfîrşit, maşinile funcţionînd continuu şi producînd avuţii peste putinţa cererii şi consumării lor, au apărut în cîteva ţări industriale aşa-numitele crize de supraproducţie, cu toate consecinţele lor dezastruoase în ordinea economică.

Faţă de aceste efecte de ordin economic, dar şi faţă de relele civilizaţiei generale, rezultate din maşinismul industrial, s-au încercat o serie de soluţii, menite să le remedieze. Trebuie să spunem că aceste soluţii au reuşit, pînă la un punct, mai ales în ţările de mare dezvoltare industrială, cum sînt Statele Unite ale Americii sau ţările foarte industrializate ale Europei nordice. Astfel, s-a observat că pentru lecuirea neajunsurilor semnalate este nevoie de a schimba stilul de viaţă al omului modern. Fireşte, o asemenea soluţie nu se obţine în mod magic, prin pronunţarea unui cuvînt, printr-un decret al autorităţii sau prin votarea unei legi în Parlament. O astfel de reformă presupune pregătirea unei noi mentalităţi. Pentru a înţelege în ce consistă această nouă mentalitate, este necesar să reamintim că omul economic de tip arhaic întrunea în sine pe producător şi consumator. Într-o viaţă economică mai înaintată, începe să se producă însă diferenţierea dintre aceste două personaje, şi astfel, un producător lucrînd într-o ramură oarecare a industriei devine consumatorul produselor obţinute în alte zeci de industrii deosebite.

O idee pe care noile popoare industriale ale lumii au înţeles-o foarte bine şi pentru promovarea căreia au militat

cu toate mijloacele a fost nu numai să obţină această diferenţiere a producătorului de consumator într-un grad cît mai înaintat, dar, în acelaşi timp, să producă şi ceea ce, cu un cuvînt foarte potrivit, s-a numit educaţia consumatorului, prin crearea în el a unor nevoi numeroase şi variate. Pentru a dobîndi acest rezultat, mijloacele industrialismului sînt din cele mai felurite. Militează, în acest sens, nu numai vastul sistem de reclamă pe care industria îl pune în mişcare, dar şi procedeele de sugestie ale literaturii populare, ale cinematografului, apoi întregul curent de opinie publică, însumat din nenumărate acte de stimulare şi imitaţie. Pe toate aceste căi, producţia de toate felurile găsindu-şi consumatori numeroşi, desfacerea mărfurilor devenind foarte mare şi beneficiile crescînd în proporţie, salariile sporesc şi ele, desigur nu pentru a se capitaliza, ci pentru a oferi muncitorului putinţa unei mai vii consumări de bunuri. Prin această intensificare a circulaţiei banului, nivelul bunei stări generale, confortul, igiena şi poate chiar instrucţia personală ating un grad mai înaintat, ceea ce alcătuieşte, fără îndoială, un avantaj remarcabil al industrialismului modern.

Cîştigul acesta se împerechează însă cu o pierdere. Vechiul ritm de viaţă este abandonat, încît adeseori plîngerile formulate împotriva industrialismului modern au avut în vedere mai cu seamă abandonarea acelei vechi tihne, al acelui *otium* pe care anticii l-au cunoscut şi pe care nu l-au ignorat poate nici medievalii. Această liniştită desfăşurare de viaţă a trecutului este înlocuită, în industrialismul modern, printr-un ritm foarte precipitat. Febrilitatea vremii este făcută din nevoia de a menţine acordul dificil între venituri şi nevoile în creştere. Nervozitatea atmosferei în care respiră industrialismul modern îşi are izvorul în această stare de lucruri.

Dar afară de acest dezavantaj mai sînt şi altele. Avînd să răspundă la nevoi în veşnică creştere, orientarea spiritelor se îndreaptă cu exclusivitate către cîştigurile materiale. Banul devine lucrul de căpetenie în viaţa omului trăind în noul regim economic al industrialismului, şi această împrejurare se produce prin sufocarea altor valori ale sufletului, ale acelora pe care sistemul tradiţional al valorificărilor noastre le socoteşte superioare valorii economice. În acelaşi timp, prin suprapreţuirea economicului se dezvoltă cu exces în sufletul

omului modern sentimentul cantitativului ; cantitatea devine categoria de bază a mentalităţii industrialiste. Lucrul a fost adeseori descris în legătură cu civilizaţia americană, cu mania recordurilor ei, valorificate în domeniile cele mai diverse, chiar în acele aşa de puţin potrivite cu acest sistem de evaluaţii, cum ar fi domeniul artistic, unde adeseori creatorii sînt preţuiţi după mărimea onorariilor pe care le obţin.

Necesităţilor devenite din ce în ce mai numeroase, industrialismul le oferă apoi obiecte standardizate, aduse adică la un tip maxim de perfecţiune industrială. Într-o ţară foarte industrializată toată lumea este îmbrăcată la fel, trăieşte în acelaşi decor, mănîncă şi se distrează după acelaşi calapod. Omogenitatea tipului uman în civilizaţiile industriale este extremă. Un romancier american, Sinclair Lewis, l-a descris sub numele de Babitt. Se introduce astfel în lume o uniformitate, în care se sufocă individualitatea şi orice stil personal de viaţă, ceea ce, după sistemul nostru de evaluări, constituie o altă scădere.

În sfîrşit, poate neajunsul cel mai serios pe care industrialismul îl aduce cu sine este faptul că specializarea fiind prea departe împinsă, munca profesională nu se mai acoperă cu întregul cuprins al vieţii. Viaţa nu se mai organizează în jurul profesiei, ci alături şi uneori împotriva ei. Omul trecutului dezvolta tot felul său de a fi în jurul muncii pe care o îndeplinea. Munca sa nu era ceva străin de viaţa şi personalitatea lui. El trăia oarecum fericit în exercitarea profesiunii sale, pentru că această profesie alcătuia centrul însuşi al vieţii lui. În industrialism se produce însă o divergenţă între tendinţele cele mai generale ale vieţii lucrătorului şi munca pe care el o exercită. Astfel apare sentimentul dezastruos al urîtului, încercat de muncitorul industrial care are să învîrtească o simplă manivelă, să supravegheze un manometru sau să alimenteze cu combustibil un cuptor. Munca este resimţită în aceste condiţii ca o condamnare, sau ca o contribuţie silnică pe care trebuie s-o dai vieţii. Nu este de mirare atunci că sufletul muncitorului rămîne în afară de fabrică şi în afară de timpul său cel mai lung şi cel mai preţios. Viaţa care nu se împlineşte în cadrul profesiunii încearcă să se completeze în alte ocupaţii, din care nu toate sînt demne, nici folositoare sănătăţii, nici menite să înalţe tipul fizic şi moral al omului. Stupiditatea şi uneori degene-

rarea maselor moderne este adesea rezultatul felului de viață care trebuie să umple vidul sufletesc al lucrătorului din industrii. Înlăturarea acestor rele este, fără îndoială, una din problemele cele mai vrednice a fi meditate. În capitolele următoare vom relua cîteva din întrebările pe care mașinismul le pune cu atîta acuitate timpului nostru.

XVIII. FAMILIA CA MIJLOC AL CULTURII

Vom vorbi acum despre suma mijloacelor pe care le exercită familia omenească în vederea realizărilor culturii. Ne vom întreba dacă familia este și ea o organizație tehnică, adică dacă și ea face să funcționeze mijloace menite să solicite scopuri culturale. Această întrebare trebuie evident negată pentru familia animală. Familia subumană nu-și propune decît educarea individului. pînă în momentul în care acesta poate să trăiască biologicește autonom. Familia animală își propune trezirea și întărirea unor deprinderi de care individul va avea nevoie în practica viitoare a vieții. Prea adeseori însă studiul familiei umane a fost condus de ideea că aceasta n-ar fi decît o varietate a tipului animal al familiei și că lucrurile pe care le putem recunoaște despre cea din urmă ar valora și cu privire la cea dintîi. Acest fel de a vedea este negreșit eronat. Căci, dacă nu se poate contesta că familia umană are și ea ținte biologice, trebuie adăugat că ea își propune și unele scopuri ale culturii. În orice organizație familială există o afirmație implicită de valori, a căror izolare ni se impune acum.

În ce se manifestă caracterul cultural al familiei umane ? După care semne ne putem conduce, pentru a conchide că familia omenească are finalități culturale ? În atmosfera, în disciplina vieții de familie sînt implicate o sumă de afirmații de valori, după cum dovedesc trăsăturile pe care le voi cita îndată. Așa, de pildă, nevoia părinților de a da exemple bune, de a nu apărea niciodată într-o postură inferioară în ochii copiilor. Vorba despre exemplul la care părinții sînt obligați rezultă din postulatul de bază pe care-l constituie afirmația implicită de valori în atmosfera și disciplina familială.

În familii mai există însă și alte trăsături care dovedesc același lucru. De pildă, grija părinților de a ascunde privirilor copiilor laturile negative ale vieții, acelea care constituiesc o înfrîngere a valorilor umane, o slăbiciune a lor. O disciplină veche și foarte întemeiată îndeamnă pe părinți să învăluie progeniturii lor spectacolul răului, al înfrîngerii valorilor, pentru că — după cum lucrul este resimțit instinctiv — nu trebuie trezită în mintea copiilor îndoiala asupra realității și eficacității valorilor. O mentalitate formată poate să constate existența răului, a urîtului, a erorii, alături de bine, frumos și adevăr, fără să se îndoiască de realitatea și valoarea lor.

Mai mult decît atît, pentru un suflet întărit în luptele și contrastele vieții, alternarea binelui cu răul, a frumosului cu urîtul, a adevărului cu eroarea, nu este o împrejurare demoralizantă, pentru că noi știm că toate aceste valori își trag excelența tocmai din energia cu care sînt încărcate și care le fac triumfătoare peste ceea ce le tăgăduiește. Noi nu ne îndoim de existența binelui și de excelența lui supremă, atunci cînd constatăm răul ; din spectacolul ambiguu al realității, care amestecă binele cu răul, noi nu tragem decît concluzia că binele trebuie servit cu o energie multiplicată, cu întreaga provizie de forțe a sufletului. Iată însă un lucru pe care copiii nu-l pot înțelege, pentru că ei n-au luat cunoștință încă de caracterul conflictual al realității și pentru că sufletele lor sînt prea slabe pentru a putea afirma că valorile au nevoie de sprijinul nostru energic și entuziast pentru a le aduce să triumfe. Iată care este deci împrejurarea îndreptățind acea delicată grijă care obligă pe părinții conștienți de rolul lor de a ascunde copiilor laturile negative ale vieții.

În sfîrșit, afirmația de valori care este cuprinsă în atmosfera și disciplina de bază a familiei se poate recunoaște și în interdicțiile de tot felul, în acel cod penal pe care fiecare familie și-l creează pentru uzul său și-l aplică cu o strictețe mai mică sau mai mare. Dar dacă, în adevăr, nu poate să fie nici o îndoială că în familia omenească există o afirmație implicită de valori, întrebarea următoare trebuie să fie : care sînt valorile cultivate în familie ? Cu ce bunuri de cultură iese individul după ce a încetat să mai aparțină în mod exclusiv familiei ? Primul bun pe care îl cîștigă individul în familia lui este deprinderea limbajului, iar limbajul nu este numai o tehnică psiho-fizică, menită să ușureze relațiile din-

tre indivizi ; el este instrumentul însuşi al gîndirii şi condiţia ei. Gîndire fără limbaj, mai cu seamă gîndire înaltă, nu este cu putinţă. Putem desigur să trăim o viaţă interioară de reverie, în care ideile au contururi şterse, în care totul este difuzat într-un presentiment general despre lucruri, şi în cazul acesta în mintea noastră nu se formulează cuvinte. Este însă cu neputinţă a gîndi la un nivel oarecare de abstracţie fără ca fluidul mental să nu fie turnat în tiparele limbii. Iată cum, prin învăţarea limbajului în familie, se dau individului armele cu care el va înainta pe drumurile unei cugetări din ce în ce mai înalte.

Dar în afară de acest cîştig intelectual, familia transmite individului şi o altă serie de valori ale culturii. Astfel, sentimentul moral al simpatiei se dezvoltă mai întîi în relaţiile afective care unesc pe copii cu părinţii lor şi pe fraţi între ei. Chiar distincţia fundamentală dintre bine şi rău o descoperă omul în cercul său familial, prin aprobarea şi dezaprobarea pe care o pronunţă mai întîi părinţii faţă de faptele lui. Apoi, unele din sentimentele cele mai adînci ale copilăriei, şi care dau acesteia o atmosferă de înaltă poezie morală, este acela al remuşcării pentru greşeala care a primit dezaprobarea părinţilor, ca şi sentimentul infinit fericitor al recompensei etice, atunci cînd fapta a meritat aprobarea părintească. În sfîrşit, un cîştig de mare valoare pe care-l aduce familia este ideea autorităţii, aşa cum individul o trăieşte mai cu seamă în relaţia sa cu şeful familiei, cu tatăl. În această legătură dobîndeşte omul mai întîi conceptul unei societăţi organizate, dominată de o personalitate autoritativă. În familie află mai întîi omul că structura societăţii este ierarhică şi că este o lege a naturii, un fel al lucrurilor, acela care-ţi cere să te supui şi să te înglobezi în structura societăţii. Ideea de ordine socială, garantată de principiul autorităţii, o obţine copilul prin trăirea adîncă şi uneori zbuciumată rezultată din relaţia sa cu părinţii. Se spune chiar că în reprezentarea noastră despre Dumnezeu, despre o fiinţă care domină în mod ierarhic structura lumii, noi nu facem decît să ipostazăm reprezentarea tatălui ; după cum în sentimentul de relaţie cu dumnezeirea, noi nu facem decît să dezvoltăm sentimentul primitiv, fixat din primii ani ai vieţii, pe care l-a trezit relaţia noastră cu şeful familiei. Iată ce importante bunuri culturale se obţin în viaţa familială. Aş

spune că bazele largi ale culturii omeneşti se aşază mai întîi aici.

Iată deci cu ce grea răspundere pentru cultura omenească şi pentru viitorul ei este încărcată persoana care întemeiază o familie. Din nenorocire, sentimentul acestei responsabilităţi nu este totdeauna destul de viguros. Uneori împrejurările vieţii sociale decurg în aşa fel încît familia nu poate să funcţioneze în conformitate cu rolul ei esenţial. Vremea noastră cunoaşte, din nefericire, şi o criză a familiei. Această criză este legată de condiţiile civilizaţiei industrialiste, ale cărei consecinţe le-am urmărit şi în alte direcţii. În această privinţă, trebuie observat că aspra luptă economică, determinînd întrebuinţarea femeii în munca industrială, a adus cu sine şi o dezagregare a familiei muncitoreşti. Familiile au retrogradat uneori sub nivelul animalic, nesocotindu-şi chiar rolul lor biologic. Din această stare de lucruri a răsărit ideea asistenţei sociale, graţie căreia funcţiunea biologică a familiei a fost trecută asupra societăţii. Acelaşi lucru a fost încercat şi pentru funcţiunea morală, pur umană, a familiei. În veacul trecut, dezvoltîndu-se din ideologia pedagogului elveţian Pestalozzi, un discipol al acestuia, Fröbel, a creat primele grădini de copii, în care, după metode studiate şi puse de acord cu ţintele culturale fundamentale pe care familia le urmăreşte, se încearcă dezvoltarea valorilor culturale respective pentru copiii încredinţaţi lor. Serviciile aduse de aceste instituţii sînt de o mare însemnătate, mai ales în ţările foarte industrializate, unde atîtea din scopurile morale ale familiei sînt nesocotite. Şcolile fröbeliene sînt remediile unui grav neajuns, şi dacă ele nu sînt un ideal, ele nu sînt mai puţin necesare în locurile şi împrejurările în care apar.

Desigur, educaţia familială conţine în sine cîteva însuşiri care nu pot fi înlocuite. Cu toate acestea, în istoria pedagogiei s-au produs de cîteva ori doctrine afirmînd că, în orice condiţii, educaţia în institute pedagogice este superioară creşterii în familie. Nu mai vorbesc de exemplul unor cetăţi antice, cum era Sparta, care îşi asumau creşterea copiilor îndată ce primele misiuni biologice ale familiei erau împlinite. Dar chiar în vremea noastră au existat pedagogi care au crezut că vechiul exemplu al unora dintre cetăţile antichităţii ar putea alcătui obiectul unor propuneri oportune.

Aşa, de pildă, filozoful şi pedagogul Fichte socoteşte că vremea noastră este atît de demoralizată, că familiile se găsesc implicate într-un asemenea proces de disoluţie, încît mult mai potrivită ar fi educaţia în institute de stat. Iar aceste institute de stat, în care ar urma să se dezvolte individul din vîrsta lui cea mai fragedă, Fichte le gîndea ca pe nişte organizaţii autonome, sprijinindu-se, chiar economiceşte, pe propria lor activitate, un fel de societăţi ale copiilor, în care membrii lor să trăiască toate felurile de raporturi sociale şi să cultive toate valorile vieţii. Dacă astfel de propuneri n-au putut fi realizate, împiedicarea s-a datorit faptului că familia reprezintă o organizaţie prea veche pentru a ceda cu atîta uşurinţă prerogativele ei. Dar dacă ideea n-a trecut în practică, a trecut cel puţin în alte doctrine. O regăsim astfel în doctrina unui pedagog german foarte influent, Gustav Wynecken, şi în iniţiativa sa : crearea şcolii de la Wickersdorf, unde se realiza ceva din viziunea acelei societăţi de copii guvernîndu-se prin sine însuşi, pe care o întrevedea Fichte cu mai bine de un veac în urmă. Exemplul lui Wynecken a fost imitat în Germania de o mulţime de institute şcolare, analoge aceluia înfiinţat la Wickersdorf, fără să putem spune că ele au fost vreodată pe punctul de a înlocui regimul familial, indispensabil din mai multe puncte de vedere. Familia dispune, în adevăr, de metode pe care nici un fel de şcoală nu le poate practica ; ea are scopuri proprii pe care nici un fel de altă organizaţie nu le poate atinge.

Educaţia în şcoală este totdeauna condusă de norme generale ; ea nu este niciodată exercitată de către educator în vederea unui singur individ. Astfel, anumite valori pe care familia, cu mijloacele ei individuale de educaţie, poate să le scoată la lumină rămîn, în uniformitatea de procedare a şcolii, nedezvoltate. În afară de aceasta, iubirea, afecţiunea intuitivă care este a familiei poate aduce servicii pe care mijloacele ceva mai glaciale ale şcolii nu le pot înlocui. Viaţa de familie trebuie deci afirmată ca un mijloc excelent şi esenţial al culturii, la care nu trebuie să renunţăm decît atunci cînd, neabandonîndu-l, s-ar ivi riscul să cădem într-o primejdie mai mare.

Dar dacă educaţia prin alte persoane şi mijloace decît părinţii şi mediul familial este uneori o necesitate pe care trebuie s-o primim şi un bine mai mic cu care trebuie să ne mulţumim, în lipsa avantajelor legate de familia organizată, vedeţi ce profund falsă este tendinţa de a încredinţa educaţia copiilor altor persoane, atunci cînd familia însăşi este în măsură s-o facă. În legătură cu această observaţie trebuie amintit celălalt fenomen de disoluţie al familiei, apărut, de data aceasta, nu jos, în clasele poporului care duc lupta grea a vieţii, ci sus, unde o anumită tendinţă egoistă, consistînd din refuzul de a lua asupră-le ostenelile educării unuia sau a mai multor copii, îi face pe părinţi să se dezintereseze de odraslele lor, încredinţîndu-le unor persoane aşa-zicînd specializate în materie : guvernori şi guvernante. Este o eroare profundă a înlocui metoda caldă, afectivă, intuitivă, contactul permanent dintre părinţi şi copii, iluminat de statornicia afirmaţiei de valori, în care am recunoscut semnul organizării familiale, pentru a adopta sistemul acelei creşteri prin educatori salariaţi şi care, după o experienţă foarte generală, obţin rareori rezultate bune.

Alături de familie, un alt mijloc însemnat al culturii este şcoala. Dar între şcoală şi familie nu putem face o deosebire prea categorică, astfel că, potrivit metodei întrebuinţate şi altă dată şi care, plină de grijă de a nu crea distincţii artificiale, se străduieşte să arate mai degrabă punţile de trecere între clase şi categorii, sîntem aduşi a observa că între familie şi şcoală există o strînsă legătură. Mai întîi însăşi hotărîrea de a trimite pe copii în şcoală este un act care aparţine familiei. Apoi, hotărîrea de a-l trimite pe copil într-o şcoală sau alta este iarăşi un act care aparţine familiei şi care răspunde punctului de vedere cultural pe care familia îl stăpîneşte, tendinţelor economice, sociale, politice pe care doreşte să le vadă dezvoltate în copilul ei. Astfel, despărţirea dintre familie şi şcoală nu este radicală. După ce însă această legătură dintre cele două mijloace de cultură a fost stabilită, putem privi şcoala ca un mijloc separat, cu propriile ei caracteristici, cu disciplina şi atmosfera ei.

XIX. ŞCOALA CA MIJLOC AL CULTURII

Ocupîndu-ne de mijloacele culturii, anunţasem analiza şcolii ca mijloc al culturii omeneşti. Se face uneori o distincţie, la care nu putem subscrie, între familie, şcoală şi tehnică. Şcoala şi familia ar fi mijloace spirituale ale culturii, pe

cîtă vreme tehnica ar închide în sine suma mijloacelor ei materiale. Această distincţie nu este însă acceptabilă dacă ne referim la definiţia pe care am dat-o altă dată noţiunii de tehnică. Tehnica, în mod general, este suma mijloacelor care sporesc puterile noastre creatoare şi receptoare de cultură. Există deci şi o tehnică a mijloacelor culturale, există o tehnică a familiei : creşterea copiilor sau codul de norme pe care familia îl aplică în cercul ei, ne pun în faţa unui aspect tehnic al familiei omeneşti. Există, de asemenea, o tehnică a şcolii. Tot ceea ce ţine de metoda de predare, ceea ce cu un singur cuvînt se numeşte didactica, apoi regulile de promoţie sau normele de disciplină sau sancţiunile de tot felul, toate acestea alcătuiesc laolaltă tehnica şcolii. Numai că atunci cînd ne ocupăm de tehnică în mod general, analizăm mijloacele culturale sub raportul mecanismului pe care ele îl pun în mişcare. Mijloacele culturale pot fi însă studiate şi în raport cu finalităţile pe care le servesc, cu valorile faţă de care ele sînt dependente. Din acest punct de vedere vom analiza şi noi astăzi şcoala.

Vă reamintesc că în noţiunea de cultură am distins două accepţii : cultura obiectivă şi cultura subiectivă, înţelegînd prin cea dintîi introducerea efectivă a unui obiect material, prin transformarea lui, în sfera unei valori. A face dintr-un obiect mut, orb, inexpresiv, o valoare culturală, înseamnă a exercita un act de cultură obiectivă sau un act obiectiv de cultură. Dar în noţiunea de cultură distingem şi latura ei subiectivă, potrivit căreia un lucru poate fi gîndit şi resimţit în sfera unei valori, ca un bun al culturii. Aşa, de pildă, cînd, contemplînd un apus de soare, îl resimt esteticeşte, sau cînd, apropiindu-mă de un semen, consider valoarea lui morală, sau cînd, găsindu-mă în faţa unui fenomen din natură, recunosc legea generală care îl comandă, în toate aceste împrejurări gîndesc obiecte care, fără prezenţa omenească, ar fi rămas cu totul inexpresive, ca aparţinînd sferei unor valori. Şcoala, ca mijloc al culturii, serveşte ambele aceste scopuri. Ea este, în egală măsură, un mijloc al culturii obiective şi subiective.

Întocmai ca şi în celelalte împrejurări ale mijloacelor culturale, trebuie să remarcăm, şi de data aceasta, că vorbind despre şcoală ca mijloc al culturii, uneori vom depăşi obiectul propriu-zis al analizei noastre, deoarece, după cum vă

aduceţi aminte, o împrejurare cu totul remarcabilă este aceea potrivit căreia orice mijloc al culturii tinde să devină o condiţie determinantă a ei. Iată, de pildă, regimul şcolar în care trăim astăzi şi care, în limitele lui cele mai generale, este sistemul însuşi introdus de democraţia revoluţionară franceză. Şcoala modernă a fost mai întîi un mijloc cultural în slujba democraţiei începătoare, devenind mai apoi o condiţie culturală, în sensul că a lucrat mai departe la promovarea mentalităţii democratice.

Pentru a întări afirmaţia că sistemul şcolar în care trăim astăzi conţine la baza sa sfera de valori ale democraţiei moderne, este necesar să cităm numele lui Condorcet, filozoful raţionalist de la finele veacului al XVIII-lea, care a jucat un rol de seamă în viaţa publică a Franţei la începutul Revoluţiei, dar care a cunoscut un destin tragic, împărţit de el cu alţi bărbaţi de seamă ai vremii. În timpul Revoluţiei franceze, ca reprezentant al naţiunii în Adunarea legislativă, Condorcet a avut prilejul să prezinte mai multe rapoarte asupra instrucţiei publice, rapoarte luate în considerare, folosite chiar după moartea lui şi care alcătuiesc temelia sistemului modern de învăţămînt. În această privinţă, comentariile prea ample sînt de prisos, pentru că textele lui Condorcet sînt de o asemenea claritate încît, chiar de la prima lectură, ele pun în deplină lumină principiile lor de bază. Astfel, chiar în primul său memoriu despre *Natura şi instrucţia publică* (1790), Condorcet scrie : „Instrucţia publică este o datorie a societăţii faţă de cetăţeni. În zadar vom fi declarat că oamenii au toţi aceleaşi drepturi ; în zadar legile vor fi respectat primul principiu al justiţiei eterne, dacă inegalitatea în facultăţile morale împiedică pe cel mai mare număr dintre ei să se bucure de aceste drepturi în întreaga lor întindere. Această obligaţie consistă în a nu lăsa să subziste nici o inegalitate menită să aducă după sine dependenţa." Întîmpinăm astfel aci principiul obligativităţii învăţămîntului pînă la un anumit grad, apoi principiul asumării învăţămîntului de către naţiune, un principiu necunoscut[1] în sistemul mai vechi de învăţămînt, unde sarcina predării trecea asupra unor persoane particulare sau mai ales asupra congregaţiilor religioase. Acum însă, cînd se afirmă suveranitatea naţională,

[1] În textul de bază : recunoscut (n. ed.).

cînd națiunea declară a se conduce pe sine însăși, ea trebuie să ia asupra sa și sarcina instrucției și educației sale, cu adaosul justificării că toți oamenii fiind egali, toți trebuie să fie înălțați la condiția rațiunii. Școala este deci, pentru Condorcet, un instrument de perfecționare a rațiunii, adică a acelei facultăți omenești prin care oamenii coincid și sînt egali. Iată în ce chip caracteristic este afirmat, chiar în acest scurt pasaj inițial al memoriului lui Condorcet, principiul democratic fundamental ca îndreptățire a sistemului de învățămînt modern.

Dezvoltînd această idee, Condorcet scrie mai departe: „Astfel, de pildă, acela care nu știe să citească și ignoră aritmetica, atîrnă, în chip real, de omul mai instruit la care este obligat fără încetare să recurgă. El nu este egalul acelora cărora educația le-a dat aceste cunoștințe; el nu poate să exercite aceleași drepturi în aceeași întindere și cu aceeași independență. Dar omul instruit asupra regulilor aritmeticii, necesare în viața practică, nu este în dependență de savantul care posedă, în cel mai înalt grad, geniul matematicii și al cărui talent îi va fi de mare utilitate, fără ca prin aceasta să-l stînjenească în folosința drepturilor sale." Ceea ce reclamă aci Condorcet este, așadar, obligativitatea pentru societate să dea membrilor ei un minimum de instrucție, și anume acela care poate să facă realmente pe oameni egali și — adaugă textul, ca o idee nouă — liberi, întrucît cetățeanul care are la dispoziție numărul de cunoștințe necesare vieții practice nu s-ar mai găsi în dependență de acel care le posedă într-un grad mai înaintat. Memoriul afirmă deci că nu toată lumea trebuie înălțată pînă la nivelul științei celei mai înalte. Astfel, matematicile superioare nu sînt deloc necesare practicilor curente ale vieții, iar cel care le posedă nu este pentru nimeni indispensabil în folosirea drepturilor sale elementare. Obligativitatea învățămîntului nu trebuie, ca atare, să depășească nivelul școlii primare.

Dar trebuința de a face pe oameni egali între ei și de a realiza prin școală postulatul fundamental al democrației, nu are în vedere numai egalizarea în cunoștințe, ci și egalizarea în sentimentele morale, idee pe care Condorcet o justifică după cum urmează: „Există și o altă inegalitate, față de care o instrucție generală, egal răspîndită, poate să fie un remediu sigur. Cînd legea a făcut pe toți oamenii egali, singura distincție care continuă să-i împartă în mai multe clase este aceea care rezultă din educația lor. Ea nu ține numai de diferența de cunoștințe, dar și de aceea de opinii, de gusturi, de sentimente, consecință inevitabilă a celei dintîi. Fiul bogătașului nu va mai face parte din aceeași clasă cu fiul săracului, dacă acesta nu se va apropia de cel dintîi prin instrucție; și clasa care va primi o instrucție mai îngrijită va avea, în chip necesar, moravuri mai dulci, o probitate mai delicată, o onestitate mai scrupuloasă; virtuțile sale vor fi mai curate, viciile sale mai puțin revoltătoare, corupția sa mai puțin dezgustătoare, mai puțin barbară, mai puțin incurabilă." Condorcet înțelege deci, după stilul propriu veacului său, care rămîne în esență o epocă raționalistă, educația morală drept un rezultat al instrucției intelectuale. Cunoscînd multe lucruri, instruindu-ți mintea, populînd-o cu cunoștințele de tot felul, caracterul se rafinează. Este o afirmație izvorîtă din atmosfera raționalistă a veacului al XVIII-lea, care socotea că temelia susținătoare a progresului uman în toate domeniile ar fi rațiunea. Este o afirmație pe care astăzi nu o mai primim în întregime, dar pe care este interesant s-o întîmpinăm într-unul din momentele mai apropiate de izvorul ei.

Iată cum documentele spicuite în memoriile lui Condorcet (și care au fost publicate acum în urmă într-o ediție de texte condusă de sociologul Bouglé și de pedagogul Buisson) pun bine în lumină cum ideea școlii unice, pe care se ridică întregul sistem al învățămîntului modern, se bazează pe o serie de afirmații principale decurgînd din spiritul democrației revoluționare. Astăzi trăim încă în această sferă, dar ceea ce la început era un mijloc cultural s-a transformat cu timpul într-o condiție inexorabilă. Națiunile moderne s-au făurit în vechea școală a democrației. Iată un exemplu care verifică din nou legea pe care am formulat-o altă dată, potrivit căreia mijloacele culturii au tendința să se transforme în condiții ale ei.

Să urmărim acum mai de aproape în ce fel lucrează școala ca mijloc al culturii subiective și obiective. Valori culturale introduce în sufletul omenesc și familia. Ba poate chiar că familia introduce valorile fundamentale, acelea care dau stilul permanent al vieții, în așa fel încît omul păstrează pînă la maturitate urma influenței familiale, bune sau rele. Dar școala adaugă la aceste valori altele noi, și le adaugă

într-un mod foarte caracteristic, care trebuie lămurit. Valorile culturale pe care le introduce familia sînt topite în țesătura generală a vieții. De pildă, cînd copilul cere o lămurire de ordin teoretic tatălui sau mamei sale, această cerință se dezvoltă dintr-un anumit fel de a fi care îi este propriu, ca ființă umană pur și simplu, nu ca ființă culturală. Părinții, pentru mentalitatea magică a copilului, sînt persoane înzestrate cu puteri capabile să satisfacă toate dorințele lui. Cînd, așadar, copilul pretinde o informație de ordin teoretic, el o face în virtutea acelei afirmații implicite că părintele său este o persoană atotputernică și atotștiutoare, capabilă să-i satisfacă și această dorință. De aci șirul nesfîrșit de întrebări, unele absurde, altele grele, iar altele stînjenitoare, pentru că se referă la lucruri la care știința cea mai completă n-ar ști să răspundă. Dar copilul afirmă în mod implicit, prin întrebarea lui, că părinții săi vor putea neapărat să-i răspundă. Este limpede deci că atitudinea teoretică a copilului este consecventă cu toată mentalitatea vîrstei sale, că ea este adînc fixată în țesătura vîrstei lui. Veți vedea îndată că nu același loc ocupă valorile culturale în viața pe care individul o inaugurează în momentul cînd intră în școală. În școală se produce o disociație între valori și viață. Reamintiți-vă momentul cînd ați aflat că nu soarele se învîrtește în jurul pămîntului, după cum o arată fenomenul răsăritului și apusului de soare, ci că noi ne învîrtim în jurul soarelui. Este un moment absolut revoluționar în formarea mentalității personale, acela în care ne dăm seama că una este știința și alta este experiența comună a vieții. Un alt exemplu al acestei disociații este acela referitor la deosebirea dintre limbajul curent și cel științific. Copilul, ba chiar și studentul, cînd își apropie o noțiune și o expresie nouă, o contemplă ca pe ceva neașteptat, ca pe un lucru ciudat, intrînd în psihologia noastră ca un element nou și uneori îngrijorător, în tot cazul ca ceva adăugat vieții, nu răsărit din intimitatea ei. Această împrejurare are însă cîteva consecințe lucrînd ca puternici factori de înaintare a culturii omenești, dar și cîteva dezavantaje. Le vom analiza deopotrivă.

Mai întîi, această disociație între valori și viața comună, practică, izolează valorile și le ipostaziază, le dă culoarea unor lucruri mai presus de viață. Interesul școlarului pentru

cultură provine și din faptul acestei perspective, în care valorile culturale ne apar ca ceva deosebit de viață, pe care ele o întrec nemăsurat, ceea ce are ca urmare asupra caracterului elevului efectul de a-i trezi mai puternic entuziasmul în vederea marilor ținte ale culturii. Ceea ce aparține vieții zilnice nu trezește niciodată entuziasmul nostru suprem. Numai ceea ce depășește viața poate să inspire osteneala și eroismul nostru. Entuziasmul impersonal pentru cultură, acela care legitimează chiar sacrificiul vieții, nu se poate dezvolta decît din perspectiva pe care școala o favorizează.

Dezavantajul acestei perspective constă într-un fel de pedantism pe care școala — trebuie s-o mărturisim — îl produce uneori. Oamenii care nu pot să se refacă moralmente din criza școlii nu mai știu să întoarcă bunurile agonisite în vremea ei în atmosfera și plasma generală a vieții. Astfel, foștii școlari continuă să se manifeste, pe de o parte, așa cum ar face-o orice om în toată simplitatea lui, iar, pe de altă parte, în împrejurările de lux, atunci cînd ei vor să dea o anumită opinie despre ei înșiși, foștii ucenici ai școlii se manifestă într-un fel care surprinde și jignește pe omul aparținînd numai sferei empirice a vieții. Așa apare pedantul de toate categoriile, care ar putea fi definit drept omul care nu s-a vindecat niciodată de școală. Idealul unei dezvoltări normale ar fi : prin școală, înapoi către viață. O cultură cu adevărat asimilată ar fi aceea care a dărîmat schelăria înălțată de școală, dărîmată [1] după ce s-a folosit de ea.

După această precizare, se cuvine să vedem care sînt valorile pe care le introduce școala în sufletul omenesc, în ce fel lucrează școala ca mijloc al culturii subiective. Mai întîi sînt, firește, valorile teoretice de toate categoriile, acelea a căror agonisire este înțeleasă sub numele unitar de instrucție. Apoi sînt unele deprinderi morale rezultate din îndoitul contact al școlarului cu profesorul și colegii săi. Din raportul cu colegii rezultă o valoare morală pentru care familia nu prezintă un teren deosebit de propice, și anume emulația, întrecerea. Există, firește, o emulație și între frați, dar noi știm bine că emulația, ca dispoziție morală, dorința de a te întrece pe tine, întrecînd pe altul, este solicitată mai cu seamă de

[1] În textul de bază : înălțată (n. ed.).

atmosfera şcolară, în mult mai mare măsură decît de atmosfera familiei. Această emulaţie este un fel de prefigurare a luptei vieţii. În şcoală individul începe să bănuiască ceva din ceea ce va fi lupta pentru viaţă. Emulaţia şcolară este însă o luptă nobilă. Şcolarii care se găsesc în raport de emulaţie nu se ciocnesc, ci efortul lor decurge paralel. În viaţa practică, din nefericire, concurenţa înseamnă victoria proprie, condiţionată de înfrîngerea adversarului. Viaţa practică se desfăşoară pe terenul economic sau pe terenul social, în aşa fel încît succesul propriu înseamnă insuccesul semenului. Nu la fel se întîmplă însă în şcoală. Succesul propriu nu înseamnă aci înfrîngerea, anularea, eliminarea aceluia cu care m-am găsit în raport de emulaţie. Există, aşadar, în emulaţie ceva infinit : te poţi înălţa cît de sus prin ea. În concurenţă există însă mărginire : nu poţi înainta prin ea decît pînă la punctul exact în care piedica este înlăturată. Lupta pentru viaţă este presimţită de şcoală, dar nu într-o formă aspră, brutală, ci într-una purificată, idealizată.

Interesant din punct de vedere al consecinţelor morale este şi raportul pe care şcolarul îl întreţine cu profesorul său. Ceva din felul organizării ierarhice a unei clase se regăseşte, fireşte, şi în familie ; în familie, după cum preziceam la timpul cuvenit, întîmpinăm o organizaţie ierarhică, în fruntea căreia stă şeful familiei, tatăl, după vechiul tip patriarhal, care este păstrat într-o oarecare măsură şi de societăţile noastre. Dar raportul copilului cu părintele său este, de la acest punct mai înainte, cu totul deosebit de acela care uneşte pe şcolar cu profesorul lui. Căci tatăl este, aş spune, un monarh absolut, pe cînd profesorul este un însufleţitor. Astfel, sentimentele de relaţie care se trezesc în sufletul şcolarului vor fi deosebite de acelea pe care le întreţine fiul cu tatăl său. Nu mai găsim aci complexul acela masiv şi majestuos de iubire, de frică, în care sînt prefigurate raporturile pe care le întreţinem cu stăpînul ierarhic al acestei lumi, cu Dumnezeu, ci altceva : o admiraţie şi o iubire dintr-o altă categorie, dirijată de înalte valori ale culturii. A te distinge în ochii profesorului şi a-l iubi ca pe purtătorul valorilor culturale este o împrejurare care dezvoltă o întreagă viaţă sentimentală, în care se cristalizează înalta poezie platoniciană a atmosferei şcolare.

Interesant este apoi de văzut cum lucrează şcoala, ca mijloc al culturii subiective şi obiective, pe feluritele trepte ale

învăţămîntului. Şcoala primară, această instituţie prin excelenţă democratică, după cum au dovedit citatele din textele care o legitimau, este, în primul rînd, un mijloc al culturii subiective. Cum stau însă lucrurile cu şcoala secundară, care alcătuieşte, după cum ştiţi, obiectul necontenit reluat al legislaţiei şcolare contemporane ? Cred că şcoala secundară trebuie să fie şi ea concepută ca o instituţie pusă în slujba culturii subiective. În vederea scopurilor culturii obiective, avem şcolile profesionale, chiar cele mai înalte, cum ar fi politehnicile, apoi şcolile de arte etc. Universitatea întruneşte însă ambele ţinte, pentru că ea îşi propune îndoitul scop de a pregăti profesionişti şi cercetători. În ceea ce priveşte şcoala secundară, acordul nu a fost însă totdeauna unanim, şi după feluritele legiuiri perindate la noi de la 1864 (în legătură cu aceasta, îmi permit să amintesc că am publicat în *Arhiva pentru studiul şi reforma socială* un studiu în care cercetam toate proiectele de lege relative la organizarea liceului de la această dată înainte), este foarte curios de văzut cum, în tot acest trecut legislativ, a existat la noi o permanentă oscilaţie, atribuindu-se şcolii secundare cînd scopuri umanistice, după planul unei culturi subiective cît mai largi, cînd scopuri de specializare, ceea ce cade mai degrabă în competenţa şcolilor afectate culturii obiective. Orice legislaţie nouă trebuie să cîştige însă o poziţie limpede faţă de distincţia aceasta, lămurind problema dacă în şcoala secundară urmează să solicităm pe creatorul culturii sau pe receptorul ei.

Iată cît de numeroase sînt problemele şcolii, ca mijloc al culturii. Dar individul, cînd iese din şcoală, nu se poate spune că este desăvîrşit cultivat, că a devenit, într-adevăr, un bun subiect receptor pentru toate valorile umane şi un creator de cultură, chiar în locul modest pe care viaţa i-l rezervă. Astfel apare o nouă problemă : cultura poporului dincolo de şcoală şi în afară de ea.

XX. CULTURA POPULARĂ

Expunerea noastră ne-a adus la punctul în care este necesar să ne ocupăm despre o sumă de mijloace culturale care operează în afară de şcoală şi peste limita şcolarităţii, adică despre ceea ce cu un cuvînt se numeşte cultura populară. De ce sînt necesare aceste mijloace ? Pentru că există o serie

de împrejurări moderne de viaţă care au efectul că sustrag pe om de la răsfrîngerea sensului vieţii. Pentru noi cultura, după cum a sunat necontenit afirmaţia de bază a acestui studiu, este introducerea obiectelor acestei lumi în sfera feluritelor valori. Numai prin actul acesta spiritual lumea capătă sens, numai întru cît le gîndim ca subordonate unor anumite valori, lucrurile lumii dobîndesc semnificaţie pentru noi. Există însă, după cum vă spuneam, o serie de particularităţi ale aşezării moderne de viaţă care întunecă sensul lucrurilor. Astfel apare nevoia de a restabili pe om în situaţia de a răsfrînge semnificaţia lucrurilor, de a-l menţine în locul specific al demnităţii sale omeneşti. În vederea acestui scop lucrează mijloacele culturii populare.

Omul din popor, acela care trăieşte în cercul tradiţiilor sale, nu are atîta nevoie de această intervenţie a culturii populare. El trăieşte valori artistice, religioase şi metafizice, odată cu tradiţiile care i s-au transmis. La un moment dat al evoluţiei sociale, se produc însă unele fapte despre care ne-am ocupat şi altă dată. Aşa, de pildă, prin extinderea grupului social, apare fenomenul desfacerii insului de cercul său tradiţional de viaţă. Grupul social, în măsura în care se extinde, începe a conţine în sine un număr din ce în ce mai mare şi mai variat de tradiţii, care se anulează între ele şi scad respectiv forţa fiecăreia în parte. Astfel, prin trecerea de la vechile grupuri sociale restrînse la cele mari, omul încetează să mai trăiască după indicaţiile de valoare cuprinse în tradiţiile artistice, etice şi religioase în care trăise mai înainte. Dar se mai întîmplă concomitent şi fenomenul migraţiunii de la sat la oraş, un fenomen care se întovărăşeşte neapărat cu pierderea valorilor tradiţionale. Ce le va înlocui oare ?

Dar în afară de faptul acestei treceri de la grupuri restrînse la grupuri largi, de la grupuri omogene la grupuri eterogene, de la grupuri tradiţionale la grupuri lipsite de tradiţie, mai există şi alte fapte care fac deopotrivă necesară intervenţia mijloacelor cuprinse laolaltă sub numele de cultură populară. Există fenomenul specializării profesionale, condiţie indispensabilă vieţii moderne, dar prezentînd o serie de dezavantaje, asupra cărora m-am oprit altă dată. Fiecare dintre noi am avut ocazia, în practica obişnuită a vieţii, să constatăm ceva ce aş numi criza de viaţă a profesionistului. O

mulţime dintre profesiunile moderne au pierdut însuşirea de a se acoperi cu întreaga întindere a vieţii. Există o mulţime de profesionişti, în mai toate ramurile activităţii moderne, dar mai cu seamă în cele care sînt foarte mecanizate, în care individul simte că viaţa sa adevărată se revarsă peste limitele profesiunii şi că s-ar putea dezvolta, conform aspiraţiei celei mai fundamentale a omului, dincolo de preocuparea sa profesională. Sociologii au descris adeseori urîtul care însoţeşte, ca un rău tovarăş şi sfătuitor, pe muncitorul din fabrici, dar care urmăreşte şi pe unii dintre specialiştii profesiunilor intelectuale. Profesiunea este adeseori resimţită ca un factor de nemulţumire în viaţă şi, în aceste condiţii, apare ciudatul tip al civilizaţiei moderne, necunoscut unor epoci anterioare, tipul veleitarului, al omului care, exercitînd o profesiune, simte că viaţa sa nu este completă şi doreşte s-o întregească printr-o activitate cu totul deosebită de aceea pe care o exercită de obicei. Din această stare de spirit apare pentru o altă serie de profesionişti moderni necesitatea aşa-numitei culturi populare.

În sfîrşit, un rezultat al maşinismului modern, care trebuie salutat, dealtfel, cu toată simpatia, este acea economisire a efortului uman care-l pune pe lucrătorul din industrii în posesiunea unui timp liber mai mult sau mai puţin întins. Dar atunci apare necesitatea de a da o întrebuinţare conformă demnităţii omeneşti şi aspiraţiei către valori acestor răgazuri oferite omului de maşină. Cultura populară este aceea care trebuie să ajute la împlinirea acestei noi nevoi. Acestora li se alătură toate împrejurările vieţii practice în care se constată că oamenii se conduc după deprinderile cele mai empirice. Astfel, printre cetăţenii unei ţări există numai puţini care îşi exercită drepturile lor cu o luminată conştiinţă politică. Puţini sînt aceia care ştiu să se orienteze în diferitele situaţii ale vieţii după prescripţiile ştiinţei, ca, de pildă, în cazurile în care intervenţia cunoştinţelor de igienă ar fi necesară. Dar chiar în propria practică profesională, foarte deseori oamenii se vor conduce mai mult de vechile deprinderi moştenite, care scoboară valoarea randamentului lor. În toate aceste ocazii apare necesitatea de a completa cunoştinţele generale ale cetăţenilor. A instrui pe om în drepturile sale politice, a-l învăţa să trăiască conform prescrip-

ţiilor ştiinţei, a-i completa cultura profesională, iată atîtea alte scopuri ale aşa-numitei culturi populare.

Corespunzînd tuturor acestor nevoi, rezultate fără doar şi poate din condiţiile vieţii moderne, cultura populară recomandă o serie de mijloace dintre cele mai variate. În ceea ce priveşte desfacerea din cercul tradiţional de viaţă, despre care am vorbit mai înainte, s-a preconizat înapoierea la tradiţie prin o serie întreagă de mijloace, dintre care putem să amintim, fără ca să dăm o listă completă, încurajarea producţiei de artă populară, crearea de şcoli anume destinate acestui scop, tipărirea şi răspîndirea de izvoade, expoziţii : mijloace afirmînd deopotrivă şi în mod implicit ideea că tradiţia, pe cale de dispariţie sau cel puţin în proces de slăbire, poate fi reînviată prin intervenţia noastră. Este aci o presupunere optimistă, dar poate nu tot atît de operantă, căci restrîngîndu-se, de pildă, numai la cazul artei poplare, industria artistică practicată în ateliere sau în şcoli sprijinite de autoritatea de stat rămîne totuşi altceva decît arta populară ea însăşi. Industria artei populare este artă populară artificială, altceva decît arta dezvoltată din înseşi aşezările fireşti de viaţă ale unui grup social.

Dar dacă propaganda pentru revenirea la tradiţie poate să aibă un succes anumit în mediile săteşti, unde tradiţia ar putea să fie numai întunecată, dar nu încă dispărută, valoarea tuturor acestor mijloace este mult mai mică în mediile urbane, acelea care au rupt cu totul firul deprinderilor tradiţionale şi unde reînvierea, numai pentru o clipă şi numai în împrejurări festive, a costumului[1] sau a dansului ţărănesc dă impresia unei întreprinderi muzeologice, fără legătură cu restul vieţii reale.

În ceea ce priveşte completarea spirituală a vieţii şi luminarea conştiinţei cu toate acele cunoştinţe menite să favorizeze o mai bună orientare a omului printre împrejurările practice de viaţă, mijloacele sînt încă mai numeroase. Din rîndul acestora fac parte expoziţiile în săli deschise frecventării publicului celui mai larg, multiplicarea copiilor după operele de artă, concertele, ediţiile pentru popor, colportajul de cărţi bune, apoi muzeele, universităţile populare, în sfîrşit întregul program cultural al cinematografului şi al radiodifuziunii. Prin toate acestea se satisface aspiraţia către cultura generală a omului diminuat de practica sa profesională şi năzuinţa lui către completarea pregătirii sale profesionale.

[1] În textul de bază : consumului (n. ed.).

Dacă privim încă o dată toate aceste mijloace avem ocazia să constatăm o anumită divergenţă între ele, care face din aşa-numita cultură populară mai mult un domeniu întregit din două bucăţi eterogene decît un sistem de sforţări coordonate şi conduse de un scop unitar. În adevăr, în suma tuturor mijloacelor amintite, ceea ce se numeşte întoarcerea la tradiţie presupune afirmarea valorilor paseiste şi a celor rustice. Dimpotrivă, în celelalte mijloace enumerate există implicată afirmarea valorilor urbane şi a valorii generale a progresului. Pentru acela care doreşte înapoierea la tradiţii, progresul nu este un bun demn de a fi dorit, după cum completarea în ordinea intelectuală nu este un bun vrednic a fi urmărit de acela care, prin întoarcerea către tradiţii, doreşte să vadă sporind subconştientul creator al omului, acea parte mai întunecată, dar cu atît mai productivă, a conştiinţei sale prin care el comunică cu întregul depozit de experienţă al neamului său. Există deci două culturi populare, pentru că sînt două feluri de idealuri călăuzitoare ale eforturilor celor care îşi asumă sarcina cultivării poporului : cultura populară tradiţională şi cultura populară progresistă şi urbană. Dar poate că în acest contrast se exprimă o condiţie mai generală a culturii europene de astăzi, poate că aci se manifestă o divergenţă adîncă în structura spirituală a lumii moderne, situată la această desfacere de drumuri, unde trecutul este încă destul de viguros ca să nu ne putem libera de el, iar viitorul este şi el destul de puternic pentru a stîrni în noi iniţiative şi hotărîri orientate către viitor. Fr. Delaisi, scriitorul care a scris o carte despre *Cele două Europe* şi o alta despre *Contradicţiile lumii moderne*, ar fi în măsură să ne explice printr-o juxtapunere de elemente eteroclite, rurale şi urbane, agrariene şi industrialiste, cauza adîncă a dualităţii culturale care conduce, dar nu coordonează între ele, feluritele mijloace pe care le înglobează numele general de cultură populară.

Deşi necesităţile cărora cultura populară le corespunde sînt legitime şi cu toate că faptul producerii lor manifestă existenţa unei aspiraţii mai înalte în sufletul omenesc ; deci,

în fine, mijloacele menite să corespundă acestor necesităţi sînt adeseori binevenite şi răspund într-o bună măsură scopurilor pentru care au fost găsite, există totuşi unele dezavantaje legate de scopul şi de procedeele culturii populare. Este vorba de a vedea, în puţine cuvinte, care sînt aceste dezavantaje şi, mai ales, cum ar putea fi ele remediate.

Spuneam că eforturile culturii populare nu sînt coordonate între ele. Cineva care a simţit trezindu-se în sine dorinţa nobilă de a se întregi, de a atinge punctul de vedere al unei totalităţi umane, depăşind cercul micii, restrînsei şi nesemnificativei sale sarcini cotidiene, ce găseşte oare că i se oferă ? Lucrurile cele mai disparate, cursurile de categoriile cele mai deosebite ale universităţii populare, biblioteci care pentru neştiinţa sa sînt colecţii haotice, cărţi pe care colportorul le aduce fără considerarea specială a nervilor lui. Ceea ce i se oferă, prin urmare, este o cultură întîmplătoare, haosul cultural. Omul care se instruieşte în afară de şcoală şi dincolo de vîrsta şcolarităţii, îşi însuşeşte o serie de cunoştinţe, dar acestea sînt depuse întîmplător în el, nu se leagă între ele şi reprezintă regiuni acoperite, alături de vaste domenii pustii. Ucenicul acestei învăţături simte apoi un fel de caracteristică siguranţă de sine. Apare astfel fenomenul supărător (şi adeseori descris[1] de criticii democraţiilor moderne) al semidoctismului. Omul instruit în şcoala complementară sau în sala de conferinţe populare agoniseşte cunoştinţe nu numai întîmplătoare, dar şi atît de puţin adîncite încît ele pot trezi în sufletul său sentimentul unei suficienţe cu totul regretabile. Iată care pot fi adeseori rezultatele foarte primejdioase ale culturii populare.

Şi atunci ne putem întreba : trebuie oare să renunţăm la cultura populară, la acel drept al omului la întregirea sa umană, sau trebuie să ne mulţumim cu dezastrele sufleteşti ale culturii acesteia, insuficiente şi puţin asimilate ? Dar există poate un „tertium", adică posibilitatea de a răspunde nevoii de cultură a omului comun cu evitarea tuturor neajunsurilor semnalate mai sus. În această privinţă s-au făcut încercări interesante în acele ţări unde problema culturii populare este mai veche, pentru că dificultăţile legate de îndoitul proces al progresului modern şi al sfărîmării cer-

[1] În textul de bază : deschis (n. ed.).

curilor tradiţionale de viaţă au fost mai îndelung meditate. Experienţele care s-au făcut în Anglia şi în unele ţări ale Nordului ne propun soluţiuni utile şi pentru întrebările care ni se pun nouă.

O idee centrală a expunerii noastre şi pe care am dezvoltat-o, atunci cînd am tratat despre criza culturii moderne, a fost principiul potrivit căruia putem aspira să atingem punctul de vedere al totalităţii umane pe baza specialităţii proprii ; nu o totalitate în sensul acelui „uomo universale", despre care vorbea Renaşterea, o totalitate care, neavînd centru, nu are nici rază de acţiune, ci una cîştigată din punctul de vedere a ceea ce alcătuieşte obiectul zilnic al ocupaţiei personale. Urmărind acest principiu, am arătat cum, adîncind oricare dintre valori, putem ajunge, graţie faptului comunicării valorilor în unitatea structurii sufleteşti, la punctul de vedere al totalităţii. Este vorba acum de a aplica acest principiu şi în cazul culturii populare.

Cred că organizarea culturii populare trebuie să se facă după sistemul unor comunităţi culturale mai restrînse, crescute din anumite interese speciale şi locale. O cultură populară decretată în mod abstract de o autoritate centrală, o cultură populară care se conduce după un cod meditat în mod general, este o cultură menită să rămînă sau inoperantă sau să atragă după sine toate dezavantajele semnalate mai înainte.

Cultura populară trebuie să fie neapărat descentralizată, nu centralizată. Centrul poate numai să coordoneze, să îndrumeze şi să sprijine iniţiativa, care trebuie să rămînă totdeauna a unui loc restrîns şi a unui grup mărginit. O tovărăşie de oameni animaţi de[1] o personalitate, hotărîţi să depăşească brutalitatea zilnică a vieţii şi să recupereze sensul spiritual al vieţii, poate să dezvolte o iniţiativă de cultură mult mai rodnică decît aceea care, fără cunoştinţa intereselor locale şi particulare de tot felul, ar fi decretată dintr-o sferă superioară. În comunităţi restrînse şi concrete se va lucra activ, metoda nu va fi niciodată pur expozitivă. Ea va consta din citiri în comun şi din discuţii în jurul unei biblioteci constituite, nu cum se face de obicei, din volume trimise după liste tipice şi generale, ci dintr-o însumare de

[1] În textul de bază : şi (n. ed.).

opere, după nevoi resimţite şi declarate. Existenţa unei biblioteci vii, în raport funcţional cu publicul ei, şi lucrul în comun sînt procedee care mi se par mult mai eficace decît acelea pe care le-am pomenit, meditate în mod general şi abstract. Munca în aceste comunităţi concrete de cultură trebuie să aibă caracterul unei consfătuiri, pentru că tinerii sau oamenii maturi care vin în casa de lectură sînt mînaţi de un interes grav şi profund al sufletului. Ei nu sînt nişte diletanţi ai culturii, cum sînt atîţia dintre ascultătorii care alcătuiesc publicul mobil, întîmplător şi uneori neatent al sălilor de conferinţe. Un om de 30 sau de 40 de ani care, avînd răspunderea unei familii, vine la şedinţa unui cerc cultural dovedeşte că în sufletul său s-a născut o nevoie adîncă. În năzuinţa lui de cultură se exprimă o latură nobilă, de mare importanţă, a caracterului său. Omului acesta nu este potrivit să i se facă o oratorie agreabilă. Nevoii sale de sfat trebuie să i se răspundă după cuviinţă. Atmosfera de intimitate, de prelucrare comună a unor sensuri ascunse ale vieţii şi devenite grave pentru sufletul mai înainte lipsit de ele, iată atmosfera în care mi se pare că adevărata cultură populară trebuie să se dezvolte.

B. c. IDEALUL CULTURAL

XXI. CONCEPŢIA RAŢIONALISTĂ, ISTORICĂ ŞI UMANISTĂ A CULTURII

Lăsînd în urmă studiul condiţiilor şi mijloacelor culturii, ne rămîne să cîştigăm acum idei precise în legătură cu idealurile care conduc opera ei, căci este evident că fenomenul cultural nu este deplin înţeles decît atunci cînd cunoştinţa condiţiilor care-l determină şi a mijloacelor de care el se serveşte se completează prin aceea a idealului care conduce desfăşurarea sa. Cultura are, în adevăr, această particularitate că introduce în realitate unele finalităţi. Domeniul naturii este acel al cauzelor mecanice. Nici un scop aparent nu serveşte planta care se ridică din pămînt şi nici nu este nevoie de invocarea unui asemenea scop pentru a înţelege răsărirea şi dezvoltarea sa. Odată însă cu apariţia culturii omeneşti ia fiinţă imperiul scopurilor, al cauzelor finale, şi odată cu aceasta se organizează contrastul dintre natura dinainte a omului şi ceea ce omul introduce în natură prin intervenţia sa spirituală.

Care sînt însă scopurile, cauzele finale ale culturii ? Care sînt idealurile care conduc opera culturii ? Răspunsul s-ar părea că l-am dat de mai multe ori în cursul acestor capitole. Cultura nu-şi poate propune alte finalităţi decît realizarea valorilor despre care ne-am ocupat îndelung în trecut. Valorile sînt însă coordonate între ele şi fac parte dintr-o structură unitară şi ierarhică. Se poate vorbi, în adevăr, despre o structură ierarhică a valorilor, deoarece oricare dintre creatorii culturali ai unei epoci anumite, urmărind realizarea unei valori speciale, slujeşte, în acelaşi timp, rea-

lizarea unei valori mai generale, călăuzitoare deopotrivă pentru silința sa și pentru aceea a altor creatori de cultură. Scopurile speciale ale culturii, adică valorile, sînt comandate deci de o valoare supraordonată, în așa fel încît, deși omul de știință slujește în aparență numai valorii teoretice, artistul valorii estetice ș.a.m.d., toți aceștia împreună servesc prin aceleași acte o valoare care nu este, în mod special, nici teoretică, nici estetică, nici politică, dar care este supraordonată tuturor acestora și împrumută fiecăruia în parte o culoare deosebitoare. Cînd ne întrebăm, așadar, care este idealul conducător al operei culturale, nu ne gîndim la valorile particulare în funcția de îndrumare a silinței unuia sau altuia dintre producătorii de cultură, ci la acea valoare supraordonată către care aspiră, în gradul cel mai înalt, creatorul de cultură. Tocmai împrejurarea că feluritele eforturi culturale sînt coordonate între ele și subordonate unei valori finale și supreme legitimează problema filozofică a idealului cultural.

Care este deci idealul cultural? Pentru a-l afla, a fost invocată uneori analogia care a dat naștere cuvîntului de cultură. Cultura, în limba latină, de unde termenul a fost luat de către popoarele moderne, însemna, într-un înțeles restrîns, cultura pămîntului, agricultura. În agricultură avem de-a face cu un agent natural, pămîntul, și cu sămînța care se azvîrle în el, avem apoi de-a face cu o activitate menită să favorizeze creșterea plantei și, în cele din urmă, o anumită finalitate. Acela care se dedă la cultură, în sens restrîns și antic, la cultura pămîntului, dorește să realizeze un scop, se îndreaptă către un ideal: obținerea, în condițiile cele mai bune, a fructului pe care planta îl poartă în sine. Tot astfel agricultorul nu dorește mai mult decît ceea ce sămînța azvîrlită în pămînt poate să dea. Se pune atunci întrebarea dacă nu cumva raporturile acestea între fapte se repetă și pentru cazul culturii în sens extins și modern, al culturii pe care, în feluritele ei coordonate, am descris-o în cursul acestui studiu. Întrebarea este dacă nu cumva, ca și în cazul realității cu care se invocă analogia, avem un agent natural, o activitate omenească și un ideal, care n-ar reprezenta decît virtualitățile înscrise în agentul natural. Una dintre primele filozofii ale culturii a căutat să justifice această analogie.

Există, în adevăr, s-a spus, o însușire naturală, comună tuturor oamenilor, și aceasta ar fi rațiunea umană. Înainte de opera oricărei culturi și civilizații, oamenii reprezintă un teren omogen de calitate rațională. Este viziunea despre om pe care o profesau în antichitate stoicii și care s-a răspîndit în asemenea măsură, încît a intrat în compoziția fundamentală a întregii culturi moderne. Potrivit acestei viziuni, activitatea culturală nu și-ar propune altceva decît să dezvolte aceste date naturale ale umanității raționale. Idealul către care cultura s-ar îndrepta nu ar fi decît acela pe care natura omenească îl indică prin însuși felul său de a fi. Iată cum, pe baza analogiei cu cultura pămîntului, se poate constitui, după cum s-a și întîmplat de fapt, o teorie a culturii umane.

Ce consecințe decurg însă de aci? Mai întîi, dacă premisa naturală a culturii este însușirea de ființă rațională a omului și dacă cultura nu-și poate propune alte ținte decît dezvoltarea acestei premise, atunci este evident că istoria culturii omenești este terenul unui necontenit progres. În adevăr, însușirea capitală a rațiunii este aceea că rezultatele ei sînt adiționabile. Ceea ce rațiunea omenească cucerește la un moment dat nu se pierde, ci se conservă și se adună cu ceea ce rațiunea cucerește în momentul următor. Viziunea progresistă a istoriei înțelege viața omenirii ca o dezvoltare continuă pe o linie unitară, în care punctul B este mai valoros decît punctul A, dar mai puțin valoros decît punctul C. Acest fel de a înțelege istoria, ca domeniul unui progres necontenit, derivă din afirmarea pe care o îndreptățește înțelegerea analogică și raționalistă a culturii umane. Dar dacă toți sîntem deopotrivă ființe raționale, întrucît participăm la logosul care străbate creațiunea (după cum afirmau stoicii), sau întrucît participăm la spiritul divin (cum afirmă creștinismul, ale cărui concepte fundamentale au fuzionat în cursul timpului cu rezultatele stoicismului), atunci este evident că cultura omenească trebuie să ajungă și la realizarea egalității dintre oameni. Egalitarismul, ca una dintre țintele cele mai importante ale procesului cultural, este, de asemenea, o consecință rezultată din concepția analogică și raționalistă a culturii, o consecință pe care a tras-o cu toată consecvența și a înfățișat-o cu toată strălucirea Jean-Jacques Rousseau. Dar pentru ca oamenii să poată,

într-adevăr, să-şi dezvolte însuşirile lor naturale de ființe raționale, trebuie să existe o organizație care să apere pe individ şi să-i garanteze egalitatea condițiilor de dezvoltare, o organizație socială în care să domine o atmosferă proprie dezvoltării însuşirilor înnăscute şi raționale ale omului. A treia consecință a înțelegerii analogice şi raționaliste a culturii umane este deci liberalismul, adică acea concepție politică al cărei scop este să pună pe primul plan al importanței individul, rezervînd societății şi statului rolul unui simplu cadru, în care individul să găsească condițiile de egală şi liberă dezvoltare, în drumul către scopurile raționale ale vieții sale. Este evident însă că aceste scopuri nu pot fi bine realizate decît într-o atmosferă de pace, nu numai internă, în sînul unei societăți naționale şi a unui stat, dar şi într-o atmosferă de pace internațională. A patra consecință a înțelegerii analogice şi raționaliste a culturii este deci pacifismul, pentru că numai în această atmosferă individul, putîndu-se sustrage de la grija brutală a conservării sale, ca ființă fizică, se poate consacra țintelor raționale ale vieții. Şi că acest lucru este posibil o dovedeşte faptul că nici unul dintre aceste postulate nu doreşte mai mult decît ceea ce se găseşte înscris în însăşi natura omenească. Realitatea tuturor acestor idealuri parțial este posibilă, ba chiar este sigură, întrucît rațiunea omenească are, pe lîngă caracterul de a putea să adiționeze între ele rezultatele la care a ajuns în decursul timpului, dar şi caracterul de a se dezvolta, cu o logică internă, către anumite ținte. Este deci cu neputință ca oamenii să nu ajungă, în generalitatea lor, a înțelege pînă la urmă avantajele egalitarismului, ale liberalismului şi ale pacifismului. Concepția aceasta este, prin urmare, şi optimistă. Progresivism, liberalism, pacifism, egalitarism, optimism sînt trăsături care se leagă deci între ele, şi este cu neputință la un gînditor să întîlnim una dintre aceste trăsături fără a nu întîlni şi pe toate celelalte. Toate aceste trăsături se întrunesc în unitatea unei structuri spirituale, pentru că toate sînt comandate de un ideal comun, idealul promovării ființei raționale, una din acele valori supraordonate de care vorbeam adineauri, cînd voiam să definim în ce constă scopul central şi ultim al culturii umane.

Teoria raționalistă şi analogică a culturii prezintă însă mai multe dificultăți, care au fost relevate îndeosebi de

către filozofii romantici, adică de către acei filozofi pentru care excelența omenească nu se declară în planul rațional (aşa cum lucrul se întîmpla pentru filozofii stoici în antichitate, în vremurile moderne pentru un Descartes, mai aproape de noi pentru filozofii iluminişti ai veacului al XVIII-lea). Pentru romantici, excelența omenească se declară mai degrabă în planul sentimental, al fanteziei, al subconştientului, în alte regiuni deci ale sufletului decît acelea pe care le împing în primul plan al importanței gînditorii enumerați mai înainte. Romanticii au trebuit, prin urmare, să devină mai atenți la dificultățile legate de teoria analogică şi raționalistă a culturii. Poziției acestora li s-au adăugat apoi şi unele din rezultatele ştiinței moderne, care au accentuat încă mai mult critica înțelegerii analogice şi raționaliste a culturii.

Mai întîi, s-a observat că o natură omenească cu totul pură, care să nu fi fost prelucrată în nici un fel de opera culturii, nu există şi că analogia cu cultura pămîntului este deci falsă. Există sau pot exista pămînturi care să nu fi fost niciodată lucrate, ne putem închipui păduri virgine, dar nu ne putem închipui suflete şi societăți omeneşti care să nu aibă nici un fel de cultură. În societățile cele mai înapoiate ale primitivilor de astăzi există totuşi anumite reguli morale, o anumită activitate artistică, uneori foarte interesantă, anumite prescripții juridice, anumite ipoteze explicative cu privire la originea lumii, există, prin urmare, şi o anumită ştiință. Nicăieri nu putem întîmpina deci o natură omenească rațională, dar încă neprelucrată, care să justifice analogia de la temeliile construcției idealului cultural pe care l-am analizat mai înainte. Scopurile culturii omeneşti nu sînt deci imanente naturii umane, nu se găsesc înscrise în ea, pentru că nici nu putem înțelege bine ce poate fi această natură umană, neatinsă încă de opera culturii. În cele mai primitive societăți omeneşti întîmpinăm afirmații autonome de valori. Primitivul care desfăşoară o activitate artistică oarecare afirmă, odată cu aceasta, anumite valori artistice, pe care el le consideră demne de a fi cultivate. Nu putem în nici un caz dovedi că idealul artistic către care maestrul primitiv se îndreaptă ar fi înscris în natura sa. Idealul artistic ne dă impresia a fi mai degrabă o afirmație independentă de această natură, o afirmație autonomă de valori, rezultînd dintr-o cauzalitate extrem de complicată şi pe care

uneori nu o putem prinde, dar despre care putem spune că nu se dezvoltă imanent şi organic din această natură, pe care în tot cazul nu o putem surprinde nicăieri în presupusa ei puritate. Pe de altă parte, am arătat, atunci cînd ne-am ocupat despre condiţiile culturii, că ele determină, pînă la un punct, scopurile către care cultura se îndrumează. Există o comunicaţie între condiţii şi scopuri. Condiţiile culturii sînt însă foarte deosebite. Oamenii sînt de naţionalităţi felurite, trăiesc în medii diverse, se slujesc de un mijloc sau altul de producţie, vieţuiesc în cercuri sociale mai restrînse sau mai largi şi, dacă există o comunicaţie între condiţii şi scopuri, atunci este evident că diversităţii condiţiilor trebuie să-i corespundă o diversitate a scopurilor. Nu se poate vorbi adică de un scop unic al culturii omeneşti, aşa cum face teoria analogică şi raţionalistă a culturii. În al treilea rînd, omul nu este o fiinţă pur raţională, ci este şi o fiinţă sentimentală. Este adevărat că prin raţiune oamenii pot coincide, cel puţin la un anumit nivel cultural. Ceea ce izbuteşte să mă convingă pe mine pe cale pur raţională este foarte probabil că va convinge şi pe semenul meu. Nu este posibilă diferenţă de opinii în ceea ce priveşte axioma că drumul cel mai scurt între două puncte este linia dreaptă, pentru că această propoziţie este afirmată numai de raţiune şi pricepută exclusiv de ea. Dacă însă oamenii coincid prin raţiune, diferă, din nefericire, prin sentiment. Şi atunci nu mai poate fi vorba de o finalitate unică a culturii omeneşti, ci trebuie să existe finalităţi variate, corespunzătoare varietăţii sentimentale a oamenilor. În sfîrşit, chiar dacă admitem o evoluţie unitară şi progresistă a culturii omeneşti, cu toate acestea, în fiecare moment al ei, cultura omenească întreţine cultul anumitor valori, proprii epocii şi etapei speciale la care ea se găseşte. Se prea poate ca un scop ultim şi îndepărtat să conducă silinţa culturală totală a omenirii, însă mai înainte de a se îngriji de realizarea acestor ultime scopuri, cultura omenească trebuie să îngrijească de realizarea scopurilor particulare care aparţin epocii sale, în stare să răspundă temelor proprii ale timpului şi ale societăţii căreia îi aparţine. Din toate aceste pricini, idealul cultural, mai înainte de a fi general, valabil pentru întreaga umanitate, este propriu anumitor societăţi şi anumitor epoci.

Iată o serie de obiecţii foarte serioase care se pot ridica înaintea înţelegerii analogice şi raţionaliste a culturii. Iată atîtea contraargumente care trag liniile largi ale unei alte concepţii despre idealul cultural, după care nu avem în realitate de-a face cu o singură cultură omenească, ci cu o pluralitate de culturi diferenţiate după cîte idealuri există în lume, o pluralitate de culturi conduse de scopuri autonome, fără comunicaţie între ele. Între feluritele culturi umane, spune unul dintre reprezentanţii acestui punct de vedere, Oswald Spengler, există prăpăstii de netrecut, încît orice am face noi, modernii, nu putem înţelege culturi deosebite de ale noastre. Ar fi deci o iluzie că am putea pătrunde cultura antică sau cultura popoarelor orientale. Ele fiinţează dintr-un alt punct de vedere, eforturile lor culturale sînt conduse de un alt ideal, cu totul deosebit de al nostru. Ceea ce se dă drept înţelegere în această materie este o falsă interpretare a acelor culturi din punctul de vedere al idealurilor noastre, şi această regulă, atît de generală, are pentru Spengler o singură excepţie, aceea a persoanei sale, care, conducîndu-se de un dar poetic special, poate să înfrîngă şi această necomunicabilitate principială[1] dintre culturi, mutîndu-se, printr-un salt entuziast al spiritului, în centrul feluritelor culturi pe care le descrie. În tot cazul, după înţelegerea istorică a culturii, avem o pluralitate de culturi, fără comunicaţie între ele, conducîndu-se de valori autonome şi realizîndu-se în naţiuni. Idealul politic pe care istorismul îl preconizează nu va fi, aşadar, acela al unui stat liberal şi al unei organizări internaţionale interstatice, ci dezvoltarea naţiunii şi a valorilor ei proprii, pentru că naţiunea este corpul uman purtător al valorilor originale după care orice cultură se conduce. Fireşte că naţiunea, propusă ca ideal politic al istorismului, tinde să se afirme şi să se apere, tinde uneori să se extindă pentru a da un termen mai larg de dezvoltare virtualităţilor sale şi, în felul acesta, este evident că istorismul ajunge la concluzii nu numai depărtate dar chiar contrarii pacifismului. În sfîrşit, concepţia istorică a culturii nu este nici optimistă, pentru că nu este progresivistă, ba aş spune mai degrabă că istorismul se împacă mai bine cu un anumit pesimism, pe care-l întîl-

[1] În textul de bază: principală (n. ed.).

nim, dealtfel, ca ultimă consecinţă, la reprezentanţii cei mai iluştri ai acestui punct de vedere.

Înainte de a termina, aş vrea să adaug că, în măsura în care omul, ca purtător de cultură, este sustras sarcinii de a servi scopuri care îl întrec şi care coincid cu scopurile întregii omeniri — aşa cum este cazul în concepţia raţionalistă şi analogică a culturii — personalitatea umană singulară poate trece în primul plan al importanţei. Pacifism, liberalism, egalitarism nu sînt numai scopuri pe care le urmărim ca personalităţi izolate, dar sînt scopuri care sînt urmărite de umanitate prin mine, fiinţă umană autonomă. În liberalism, producătorul individual de cultură este un servitor al întregii colectivităţi umane. În măsura în care însă individul este liberat de sub acest punct de vedere, în măsura în care el, prin toate argumentele care se îndreaptă împotriva liberalismului, ajunge, în acelaşi timp, să nu se mai simtă ca un agent al culturii omeneşti în întreaga ei vastitate şi pentru scopurile ei cele mai îndepărtate, în aceeaşi măsură individul este restituit sie însuşi. De aceea, apropiată pînă la un punct de concepţia istorismului este concepţia umanistă a culturii, aceea pentru care idealul cultural este desăvîrşirea proprie, perfecţionarea persoanei tale.

Iată, prin urmare, trei idealuri culturale, unul analogic şi raţionalist, altul istoric, altul umanist. Pe care din acestea se cuvine să-l alegem ?

XXII. DIFICULTĂŢILE CONCEPŢIEI ISTORICE

Trecînd la examinarea unei noi serii de probleme, am arătat în capitolul trecut care sînt cele trei tipuri de idealuri propuse culturii. Printre acestea am analizat, în primul rînd, idealul raţionalist şi idealul istoric al culturii. Idealul raţionalist se dezvoltă din concepţia unei umanităţi a cărei însuşire esenţială este raţiunea capabilă să se dezvolte la infinit din însumarea treptată a rezultatelor ei, acea raţiune la care toţi oamenii participă în mod egal şi care îndreptăţeşte concepţia unei culturi ca o dezvoltare unilaterală, progresivă, ţintind către scopuri de egalitate socială — o concepţie liberalistă, pacifică şi optimistă, întrucît raţiunea nu poate să nu ajungă la cunoaşterea şi aprobarea tuturor acestor ţinte. Dar concepţia raţionalistă a culturii prezenta unele dificultăţi. Mai întîi, pentru că nu se poate găsi o natură umană pură, ai cărei germeni necorupţi opera culturii să-şi propună a-i dezvolta. Apoi, pentru că, dată fiind varietatea condiţiilor materiale în care feluritele culturi se dezvoltă, este firesc ca fiecare din aceste culturi să cultive idealul său propriu, iar nu un ideal comun întregii omeniri şi, în sfîrşit, pentru că, admiţînd totuşi că omenirea este implicată într-un proces de dezvoltare continuă şi progresivă, popoarele trăind la fiecare etapă a acestei dezvoltări după idealurile lor proprii şi prezente, pentru înţelegerea culturilor respective trebuie să ne raportăm nu la ţintele ei îndepărtate, ci la ţintele ei imediate şi actuale. Din aceste dificultăţi rezultă postularea unei concepţii istorice a culturii, antiprogresivistă, întrucît [între] diferitele culturi naţionale[1], socotite ca nişte cicluri închise, nu poate exista comunicaţie şi cu atît mai puţin progres, o concepţie pluralistă a culturii, de vreme ce în această împrejurare avem o pluralitate de culturi — nu una singură — şi, în sfîrşit, o cultură al cărei substrat este naţiunea, nu umanitatea în întregul ei. Dar din combaterea punctului de vedere raţionalist se produce eliberarea teoretică a individului de sub primatul umanităţii, concepută ca un corp solidar, care cere de la individ supunere totală pentru servirea exclusivă a scopurilor sale, şi se impune astfel acea concepţie a culturii care-şi propune ca ideal dezvoltarea tuturor virtualităţilor înscrise în natura fiecărui om în parte. Am obţinut astfel trei idealuri culturale : idealul raţionalist, istorist şi umanist al culturii.

Ceea ce am dori să adăugăm acum este un exemplu despre ce poate fi acea concepţie istorică a culturii : o aplicaţie a punctului de vedere istoric într-o problemă capitală pentru filozofia culturii, şi anume în problema raporturilor pe care cultura europeană le întreţine cu vechea cultură a Europei. În mod general, noi ne socotim moştenitorii culturii vechi greco-romane, şi acest fel de a vedea presupune neapărat părerea despre existenţa unei umanităţi care s-a dezvoltat continuu din antichitate şi pînă astăzi. Însăşi împărţirea tradiţională a trecutului în istorie antică, medievală, modernă şi contemporană are pentru filozof importanţa că, implicit, conţine reprezentarea unei umanităţi care s-a dez-

[1] În textul de bază : raţionale (n. ed.).

voltat în mod continuu și pe o singură direcție către niște ținte față de care noi ne-am găsi mai aproape decît anticii. Citiți orice tratat de istorie universală (mai cu seamă tratatele clasice) și veți găsi la baza lor, ca o propoziție implicită, vederea despre dezvoltarea continuă a culturii europene, începînd din antichitate și pînă azi.

Iată însă o împrejurare cu care istorismul nu s-a declarat împăcat, pentru că istorismul, după cum ați văzut, nu admite un corp general al umanității, dezvoltîndu-se continuu către ținte progresive, ci o pluralitate de culturi închise, care n-au între ele nici un fel de comunicație. Această părere a fost reprezentată cu toată consecvența și, aș spune, cu tot riscul, de către filozoful istoriei Oswald Spengler, care a scris în anii de după război o carte cu mare răsunet, *Der Untergang des Abendlandes*. În adevăr, pentru Spengler, există o prăpastie de netrecut între cultura antică și cultura modernă. Valoarea centrală căreia i se subordonează valorile teoretice, estetice, religioase, morale, politice, economice, pe care fiecare producător de cultură le slujește, este deosebită în trecerea de la antici la noi.

Dar care este această valoare centrală ? Ea coincide, după părerea lui Spengler — care în această privință, după cum veți vedea în paginile ce vor urma, reia o idee mai veche a lui Nietzsche — cu sentimentul de viață al oamenilor care au creat cultura respectivă. Viața este resimțită într-un fel de grec și într-un altul de modern, și astfel, conform acestui fel deosebit de a resimți existența, se constituie în sufletul fiecărui om anumite năzuinți, cărora nu le poate corespunde decît un fel determinat de valori. Care este deci valoarea către care năzuiește grecul, valoarea care răspunde dorințelor organizate din felul său de a resimți această viață ? Grecul, spune Spengler, năzuiește veșnic către perfecțiunea finită. Simbolul culturii grecești este corpul, ca ceva mărginit prin suprafețe incoruptibile, ca ceva deplin închegat și static. Această trăsătură pare a se verifica într-o mulțime de manifestări ale culturii grecești. Cum se înfățișează, de pildă, religia grecească, întru cît răspunde acestui ideal de perfecțiune limitată, către care grecii s-au îndreptat totdeauna ? Religia grecească este o colecție de zei, concepuți ca niște oameni mai puternici, mai mari, mai frumoși. Nicăieri în religia grecească nu întîmpinăm reprezentarea unui Dumnezeu vaporos, nicăieri nu aflăm misticismul tulbure care apare în sufletul modernilor, dintr-o tendință contrarie aceleia care era activă în sufletul grecesc, și anume, după cum veți vedea îndată, din tendința către nedefinit. Tot astfel, știința grecească a găsit, încă din primele ei timpuri, ipoteza atomistă. Dar chiar înainte de ipoteza atomistă, la fizicienii ionieni din veacul al VI-lea, realitatea era constituită dintr-o serie de elemente izolate între ele. Mai tîrziu, pentru Democrit, realitatea se constituie din atomi, prin urmare din niște existențe mărginite, iar complexul realității este cosmosul, care în filozofia grecească reprezintă concepția unui univers mărginit și armonios. Idealul moral al grecului, în mai toate sistemele de etică sau, în tot cazul, în cele mai reprezentative dintre ele, este idealul măsurii, al cumpătării și al contemplației. Grecul nu-și propune nici una din țintele pe care vom vedea mai tîrziu că și le atribuie morala noastră. Nu aspirații nedefinite conduc viața morală grecească, ci, mai degrabă, un fel de înclinație de a se mărgini prin măsură și contemplație. Dar arta grecească ? Dintre ramurile artei, cea mai caracteristică pentru greci este sculptura. Sculptura este însă reprezentarea corpului omenesc în perfecțiunea lui mărginită și statică. Sculptura grecească își propune rareori, și nu în modul cel mai caracteristic pentru inspirația ei călăuzitoare, reprezentarea mișcării. În sfîrșit, în viața politică grecească vom găsi oare ceva care să corespundă acestui ideal de perfecțiune mărginită, acestei aspirații către limite ? Desigur, există ceva care parcă reia motivul plasticii grecești, al atomismului, al armoniei cosmice. Acest ceva este cetatea greacă. Iată cum toate manifestările culturale ale grecilor întrețin un aer de înrudire, fiind călăuzite deopotrivă de un ideal comun, acea năzuință către perfecțiunea limitată și statică.

Cu totul altfel se prezintă cultura modernă, așa cum ea a început să se manifeste încă din evul mediu. Cultura modernă, căreia Spengler îi dă numele de faustică — pentru că, după părerea sa, Faust, eroul tragediei lui Goethe, este sufletul modern cel mai reprezentativ — cultura modernă se orientează după aspirația către nemărginit, după o mobilitate perpetuă, încît simbolul acestei culturi este infinitul, perspectiva nelimitată în timp și spațiu, după cum simbolul

culturii greceşti era frumosul corp omenesc, armonios şi liniştit. Să observăm mai întîi viaţa religioasă a Europei moderne. Creştinismul, receptat de cultura apuseană, a devenit cu totul altceva, pretinde Spengler, decît ceea ce trebuie să fi fost acolo unde a apărut mai întîi, în Palestina, pentru că în acele locuri era vie o altă cultură, o cultură „magică". În creştinism, aşa cum l-au primit modernii, s-au infiltrat anumite valori pe care apusenii le cultivă cu deosebire. Dumnezeul nostru infinit şi abstract stă într-un izbitor contrast cu societatea de personalităţi izolate şi bine individualizate ale Olimpului grec. În ştiinţa modernă, realitatea nu este construită apoi din esenţe materiale limitate, cum sînt atomii sau cum sînt cele patru elemente ale naturii de care vorbeau fizicienii ionieni. Natura este construită de ştiinţa modernă din energie, concept dinamic şi imaterial. Universul pentru noi nu mai este acea închegare limitată pe care şi-o reprezentau grecii atunci cînd pronunţau cuvîntul de „cosmos", ci el este infinit, cu neputinţă a fi gîndit în limitele lui. În morală, nu atît bunurile etice greceşti sînt cultivate şi resimţite ca mai preţioase. Adeziunea modernului nu se îndreaptă către măsură, cumpătare, contemplaţie, ci mai degrabă către activitatea creatoare, către răspîndirea de bune acţiuni în jurul său, către acea intervenţie umană neostenită, adică spre acea atitudine pe care o adoptă, după rătăcirile şi încercările vieţii sale, Faust, eroul lui Goethe, pe care, cu această justificare, Spengler îl poate socoti drept figura cea mai reprezentativă a culturii apusene. În sfîrşit, care sînt în artă ramurile cele mai cultivate şi cele mai reprezentative pentru cultura apuseană? Mai întîi pictura, ca înfăţişare a elementului infinit şi imaterial al atmosferei, pe de altă parte ca înfăţişare a expresiei omeneşti, reflex spiritual plutind pe figura omenească. Nu, aşadar, corpul este reprezentat în această caracteristică artă a culturii occidentale, ci infinitul imaterial şi spiritual, plutind deopotrivă în vastităţile cerului şi pe chipul omului. Peisajul şi portretul sînt varietăţile plastice cele mai caracteristice ale culturii apusene. Alături de pictură, o altă artă foarte caracteristică pentru moderni şi care rămăsese în mod izbitor nedezvoltată la antici, pentru motivul că ea răspundea mai puţin valorilor cultivate cu preferinţă de aceştia, este muzica, arta imaterială şi spi-

rituală prin excelenţă, expresie a dinamismului interior, a mişcării pure a conştiinţei noastre.

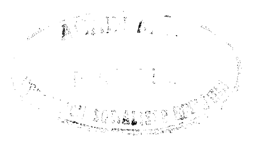
Iată cum se poate stabili o unitate de stil între toate manifestările feluritelor culturi. Iată cum această stare de lucruri se justifică deplin în cazul comparaţiei dintre cultura antică şi cultura apuseană. Vom vedea îndată, dar într-o altă ordine de idei, care sînt dificultăţile acestei teorii, de-altfel foarte ademenitoare. Dificultăţile acestea le vom trece însă în rîndul greutăţilor generale ale concepţiei istorice a culturii, căci este momentul să părăsim digresiunea constituită de această exemplificare a concepţiei istorice şi pluraliste a culturii, pentru a relua firul ideilor noastre. După ce am arătat care sînt neajunsurile concepţiei raţionaliste, să încercăm acum a pune în lumină greutăţile concepţiei istorice a culturii, pentru a ne deschide apoi drumul către alte soluţii, către o concepţie proprie a culturii, în care vom face să culmineze expunerea capitolului consacrat idealului cultural.

Mai întîi, concepţia istorică a culturii, ori de cîte ori a fost teoretizată, s-a prezentat cu o serie de împrumuturi făcute concepţiei contrare, a raţionalismului, pe care era tocmai rolul ei s-o combată şi s-o anuleze. Această asimilare de elemente raţionaliste în cuprinsul concepţiei istorice am dovedit-o mai pe larg în studiul meu despre *Istorism şi raţionalism*, încît nu voi reveni mai pe larg asupra acestei probleme. Aci ne putem mulţumi cu afirmaţia că concepţia istorică a culturii a asimilat elemente ale raţionalismului şi, pentru a o justifica, un singur exemplu este suficient, exemplul lui Hegel. Hegel este, în adevăr, unul dintre gînditorii care au contribuit mai mult la promovarea concepţiei istorice a culturii. Pentru el, fiecare cultură este un ciclu închis, un ansamblu de manifestări spirituale manifestînd un substrat spiritual comun, pe care el îl numeşte spiritul poporului, *der Volksgeist*. Acest spirit popular n-ar fi altceva decît valoarea centrală conducătoare, aceea care coordonează între ele feluritele manifestări în ciclul închis al diverselor culturi naţionale care s-au succedat pe scena istoriei. Dar spiritul popular este, pentru Hegel, numai o specificare temporară a unei realităţi spirituale mai largi, logosul universal al istoriei, ceea ce Hegel numeşte *der Weltgeist*. Astfel fiind, între feluritele culturi, cu toată individualitatea lor perfectă, nu există acele prăpăstii de netrecut pe care credea a le putea

recunoaşte Spengler în teoria sa. Cu toată individualitatea certă a culturilor, există totuşi o continuitate de proces în istorie, ceea ce şi îndreptăţeşte pe Hegel să scrie o filozofie a istoriei universale. În sfîrşit, spiritul universal se îndreaptă către o anumită ţintă, către ţinta propriei cunoaşteri de sine. Spiritul universal năzuieşte să ajungă la autocunoştinţa sa, la cunoştinţa naturii sale intime. Natura intimă a spiritului este libertatea, după cum aceea a materiei este necesitatea. Libertatea are însă această caracteristică, după Hegel, că, în măsura în care o cunoaşte, spiritul devine liber. Este cu neputinţă să ne cunoaştem ca persoane libere fără ca, în acelaşi timp, să nu devenim liberi în adevăr. Astfel, culturile omeneşti se îndreaptă pe o linie unitară către scopurile imanente ale spiritului universal, care a ajuns în vremea noastră la cunoştinţa libertăţii sale esenţiale şi, în felul acesta, la eliberarea sa. Iată cum se întruneşte la Hegel istorismul, care afirmă o pluralitate de culturi, dezvoltîndu-se organic dintr-un principiu propriu, cu vederea contrarie, caracteristică raţionalismului, care consideră omenirea implicată într-un proces continuu şi progresiv de dezvoltare.

Această fuziune dintre istorism şi raţionalism apare, dealtfel, nu numai la Hegel, dar şi la alţi gînditori, ca, de pildă, la Herder şi la alţii, analizaţi mai de aproape în amintitul meu studiu. Ceea ce însă acest studiu nu adaugă, întrebarea la care el nu putea răspunde, pentru că obiectul său era mai restrîns, este întrebarea cărei împrejurări se datoreşte această asociaţie fatală dintre istorism şi raţionalism. De ce istorismul s-a înfăţişat mai totdeauna amestecat cu raţionalismul ? De ce concepţia progresivistă a culturii omeneşti este o concepţie care răspunde mai de aproape punctului de vedere al culturii apusene ? Am văzut că valoarea care conduce feluritele culturi ale Apusului este o valoare dinamică, răspunzînd unui sentiment specific al vieţii. Progresivismul nu este decît proiectarea valorilor dinamice care conduc cultura noastră pe planul istoriei universale. Istoria însăşi este, ca ştiinţă, un produs caracteristic al culturii moderne. Grecii aproape nu au avut istorie. Este foarte interesant pasajul din Tucidide în care acest mare scriitor al antichităţii afirmă că va începe povestirea sa cu evenimente contemporane, deoarece pînă la generaţia lui nu s-au produs multe lucruri de însemnătate în istoria lumii. Ce-i lipsea lui Tucidide era deci sentimentul infinitului în trecut. Marele scriitor nu avea perspectiva trecutului ca o mişcare care s-ar fi desăvîrşit în urma noastră, ca o curgere a timpului, cum spuneam noi în mod foarte semnificativ, întrebuinţînd tocmai o imagine dinamică. Istoria dezvoltată din sentimentul dinamic al trecutului nu putea deci să apară decît în cuprinsul culturii moderne. Progresivismul, ca o consecinţă a mişcării continue şi suitoare a culturii omeneşti, este şi el o viziune care nu putea apărea decît în interiorul culturii noastre. Este firesc deci ca noi, fiind aceia care am scris istoria lumii, să-i dăm şi sensul acesta progresivist, izvorît din sentimentul nostru fundamental de viaţă. Aceasta este şi cauza fuziunii continue dintre raţionalism şi istorism, în cele mai multe şi cele mai reprezentative filozofii moderne ale istoriei.

Dar afară de dificultatea acestei fuziuni continue dintre raţionalism şi istorism, care face aproape imposibilă o concepţie istorică pură, mai sînt şi alte dificultăţi apărute în faţa înţelegerii istorice a culturilor omeneşti. Mai întîi, dacă există incomunicabilitate între culturi, cum le putem înţelege ? Este drept că Spengler afirmă că noi, modernii, nu putem înţelege cultura veche grecească şi cu atît mai puţin cultura magică a asiaticilor sau cultura egipteană. Cum le descrie însă Spengler, dacă nu le poate înţelege ? Printr-un salt intuitiv, printr-un act de divinaţie. Este un răspuns comod, dar nu unul ştiinţific. Nu cumva apoi concepţia culturilor ca nişte cicluri închise, omogene, dominate de aceeaşi valoare, este o simplă iluzie, rezultată din faptul contemplării lor în acea perspectivă a trecutului care unifică şi concentrează ? Oare oamenii culturilor trecute au trăit aşa de personal şi de hotărît sentimentul vremii lor ? Şi-au dat ei seama oare că slujesc o ţintă unică şi că toate manifestările culturii lor erau sistematizate într-un plan unitar omogen ? Nu cumva este mai degrabă aci un lucru pe care-l atribuim noi acestor culturi, pentru că le privim dintr-o perspectivă care unifică şi omogenizează prin depărtare ? Priviţi un oraş de pe o înălţime, vi se va părea că are un contur foarte regulat, că grădinile şi clădirile sale sînt ordonate după un plan meditat. Dar pătrundeţi în acel oraş şi veţi vedea că, în realitate, contururile lui sînt destul de neregulate şi că dispoziţia caselor şi a străzilor este întîmplătoare, aşa cum a voit-o dezvoltarea lui continuă. Ceea ce



vi s-a părut unitar şi omogen vi se va dovedi, la o privire mai apropiată, multiplu şi eteroclit. Iată cum concepţia culturilor ca nişte cicluri închise şi omogene poate să fie, aşa-zicînd, simplul efect al unei iluzii optice.

Ceea ce putem adăuga cu oarecare siguranţă este că unitatea şi omogenitatea culturilor este un bun care tinde să se piardă. Dacă aceste însuşiri au fost nişte atribute ale culturilor trecute, ele au fost numai ale acelora susţinute de grupuri sociale relativ restrînse, în care, după raportul stabilit altă dată în acest studiu, tradiţia fiind puternică, ea lucra ca un factor permanent de unificare a vieţii culturale. În măsura în care tradiţia slăbeşte, odată cu extinderea grupului social, în aceeaşi măsură omogenitatea dispare, unitatea de cultură a grupului se atenuează. Consideraţi cultura modernă a oricăreia dintre marile ţări ale Occidentului, veţi întîmpina o varietate de temperamente creatoare, o diversitate de manifestări într-adevăr surprinzătoare. Sînt mai multe pricini care explică caracterul oarecum anarhic al culturilor moderne.

Mai întîi, nu toţi oamenii care constituiesc laolaltă un popor se găsesc în acelaşi moment al istoriei. Este o vedere simplă şi falsă că ne găsim cu toţii în acelaşi plan al istoriei. Lucrul nu este adevărat deloc. Sînt grupuri sociale care se găsesc în alte momente ale istoriei decît acelea în care ne găsim noi. Iată, în această privinţă, un singur exemplu. Există în popor oameni superstiţioşi, şi se ştie astăzi, graţie analizei sociologice, că superstiţiile sînt un produs al mentalităţii magice. Poporul superstiţios se găseşte deci în momentul istoric al magiei. Medicul savant se găseşte însă într-un moment istoric cu totul deosebit de acela în care trăieşte, după indicaţiile mentalităţii magice, omul necultivat din popor. Există deci o contrapunctare în cultură ; valorile şi planurile temporale se încrucişează necontenit între ele. Nu toţi oamenii se găsesc în acelaşi moment al timpului şi, în cuprinsul mai larg al culturii sociale, există felurite categorii care se găsesc pe planuri diferite ale istoriei. Relaţiile dintre aceste planuri dau ţesăturii culturale a unui popor o înfăţişare simfonică foarte interesantă. Sînt chiar persoane care, prin anumite laturi ale psihologiei lor, se regăsesc în acelaşi moment al istoriei, dar care din alte puncte de vedere pot

să difere şi să prezinte năzuinţi culturale felurite. De pildă, există o divergenţă, care uneori îşi face loc în presă şi în alte discuţii publice, între savanţi şi artişti, fiindcă aceştia trăiesc după indicaţia unor valori deosebite şi la niveluri variate ale duratei. Chiar printre artişti există apoi deosebiri esenţiale, după cum ei cultivă o inspiraţie academică sau după cum sînt avangardişti revoluţionari. Se poate spune apoi că industriaşul şi ţăranul reprezintă acelaşi moment istoric ? În sînul culturii moderne s-a introdus o diferenţiere după specialităţi, fiecare cultivînd nu numai obiectul, dar şi momentul său propriu. Ansamblul mai mult formal al culturii unui popor este format deci din sensuri şi planuri istorice foarte divergente. Lucrul nu poate fi deloc contestat. Din aceste pricini, în calea istorismului apare încă o dificultate. După ce am arătat că eterogenitatea culturilor nu poate fi primită, deoarece ea duce la afirmaţia neputinţei de a înţelege o cultură trecută, după ce am arătat că presupusa omogenitate a culturilor este poate numai un efect de perspectivă, iată că o ultimă dificultate se declară atunci cînd constatăm că sensul desfăşurării istorice merge împotriva culturilor compacte, omogene şi unitare, către culturi diferenţiate şi către ansambluri multiple. Din toate aceste observaţii apare necesitatea de a ne opri la o altă înţelegere a idealului cultural.

XXIII. MOTIVELE CONCEPŢIEI ACTIVISTE A CULTURII

Ocupîndu-ne despre idealul cultural, am arătat într-unul din capitolele trecute în ce constă idealul raţionalist al culturii. Am trecut apoi la critica idealului raţionalist şi am arătat cum din dificultăţile acestuia se organizează idealul istoric al culturii. Dar nici idealul istoric al culturii nu poate să cucerească toate aprobările criticii, şi unele din greutăţile acestuia le-am arătat în capitolul trecut. Aceste dificultăţi au fost de ordin general teoretic.

Există însă şi alte dificultăţi care apar în faţa idealului istoric al culturii, şi anume acelea care se declară atunci cînd considerăm oportunitatea lui. Unul dintre filozofii care au examinat idealul istoric al culturii din punctul de vedere al oportunităţii lui a fost Friedrich Nietzsche, a cărui intervenţie în filozofia contemporană a fost, din mai multe puncte

de vedere, revoluţionară. Pentru cunoaşterea ideilor lui Nietzsche în această chestiune sînt de consultat scrierea sa despre *Originea tragediei*, apărută în 1870, apoi operele sale din critică culturală, în special cea de la 1872, intitulată *Despre David Strauss* şi cea de la 1873, purtînd titlul *Despre foloasele şi dezavantajele studiilor istorice*.

Critica pe care Nietzsche o îndreaptă împotriva idealurilor istorice ale culturii poate să fie considerată în părţile ei negative, adică în ceea ce reuşeşte să releve ca greutăţi şi ca dezavantaje în concepţia istorică a culturii, şi în partea ei pozitivă, aceea care consistă în ceea ce propune el veacului nostru. Vom examina ambele aceste laturi ale criticii nietzscheiene, dar le vom examina conducîndu-ne noi înşine de spirit critic, pentru a vedea dacă, ajutîndu-ne de Nietzsche pentru a învinge istorismul, nu cumva putem să învingem pe Nietzsche însuşi, orientîndu-ne astfel spre o nouă concepţie a idealului culturii, mai proprie stărilor actuale. Conceptul cultural al lui Nietzsche este un concept istoric şi, din capul locului, trebuie să spunem că Nietzsche reuşeşte să se ridice peste istorism, prin istorism. Într-adevăr, ceea ce este caracteristic viziunii istorice a culturii este înţelegerea acesteia ca un ciclu închis şi omogen, dezvoltîndu-se dintr-un germen unic de spiritualitate, în aşa fel încît toate produsele culturii întreţin relaţiuni funcţionale laolaltă, se dezvoltă într-o atmosferă comună, un aer de rudenie împresurîndu-le pe toate. Această concepţie istorică a culturii, care l-a făcut odată pe unul dintre cei mai importanţi metodologi moderni ai istoriei să definească cultura drept o „totalitate individuală", foloseşte şi extinde o altă idee, şi anume ideea de stil artistic. Conceptul istoric al culturii este rezultat din extinderea noţiunii de stil artistic. În manualele de istoria artelor sau în monografiile aceleiaşi specialităţi se vorbeşte adeseori despre stiluri artistice. Nietzsche este cel dintîi care vorbeşte despre un stil cultural, şi astfel noţiunea de stil, rezervată mai întîi produselor artei, este întinsă de el asupra totalităţii de manifestări ale unei culturi. Ceea ce Nietzsche observă este că în vremea noastră nu mai există un stil unitar, că în epoca noastră s-a produs un amestec al tuturor stilurilor active altădată în istoria omenirii. Cultura modernă nu mai este deci o cultură omogenă ; ea nu se mai dezvoltă într-o atmosferă unică şi pricina acestei stări de

fapt, pe care Nietzsche o deplînge, rezultă din împrejurarea că cultura modernă nu se mai dezvoltă dintr-un sîmbure unic, dintr-un germen interior de spiritualitate. Ceea ce lipseşte culturii noastre, spune Nietzsche, este un subconştient metafizic creator. Trăim într-o vreme raţionalistă, într-o vreme în care năzuinţa de căpetenie şi cea mai înaltă a oamenilor este cultivarea luminilor raţiunii, încît cultura modernă a ajuns să suprime terenul profund din care se înălţau, ca nişte plante, culturile vechi.

Observaţia despre lipsa de omogenitate a culturii noastre a fost făcută de filozofi şi mai înainte. Un Saint-Simon sau un Auguste Comte sînt printre cei dintîi care, deosebind între epoci organice, în care există o relaţiune funcţională multiplă între toate manifestările culturii, fiecare purtător de cultură fiind inspirat de sentimentul unei teme unice, şi între epoci de criză, în care această împrejurare nu se mai repetă, au observat că vremea noastră aparţine celei de a doua categorii, că vremea noastră n-ar fi o epocă organică, ci o epocă de criză a culturii. De aci provine nostalgia acestor gînditori către evul mediu, epocă organică prin excelenţă, epocă în care exista o temă comună de viaţă, prin care oamenii participau la nişte bunuri generale şi colective. Această nostalgie către evul mediu nu s-a calmat nici astăzi, ba chiar după războiul trecut, faţă de anumite mişcări moderne judecate drept primejdioase vieţii sociale şi în care s-a văzut o consecinţă îndepărtată a raţionalismului, tendinţa retrospectivă către formele de viaţă strîns închegate şi metafizic determinate ale evului mediu a devenit şi mai puternică. Aşa se explică tema „întoarcerii către evul mediu", care revine în cuprinsul unora dintre cele mai reprezentative scrieri ale epocii de după război. Dar răspunzător de lipsa unei organicităţi a culturii noastre nu este numai amestecul stilurilor, provenit din lipsa unui subconştient metafizic productiv, a unui sentiment de viaţă adînc, declarat la punctul contactului nostru cu lumea şi din care înfloreşte, ca din sămînţa sa, planta. Răspunzător de această situaţie este şi excesul studiilor istorice. Prin istorism, prin interesul devenit foarte puternic în veacul al XIX-lea pentru istorie, am ajuns, ne asigură Nietzsche, în situaţia de a prefera creaţiei originale împrumuturile făcute trecutului.

Există apoi şi alte dezavantaje ale veacului istorismului. Astfel, considerîndu-ne în mod general ca debitorii unui trecut, se dezvoltă în noi conştiinţa deprimantă a epigonului. Modernul care contemplă viaţa şi cultura omenească din punct de vedere istoric se consideră ca simplu moştenitor, un erede al unor bunuri create altădată, şi această deprindere de a considera cultura dezvoltă în moderni conştiinţa că noi nu putem să avem altă sarcină decît aceea de a recepta valorile trecutului, nu pe aceea, infinit mai preţioasă, de a crea valori originale. În acelaşi timp, privind veşnic cultura sub unghiul desfăşurării ei în trecut, observînd că ideile vechi au căzut pentru a fi înlocuite cu idei noi, înţelegînd că bunuri culturale care altădată păreau absolute şi eterne au suferit soarta de veştejire şi pierire, comună tuturor bunurilor culturale, se dezvoltă în conştiinţa omului modern de cultură o altă stare de spirit foarte primejdioasă, şi anume o conştiinţă de relativitate, care se răsfrînge asupra propriei noastre creaţii. Cunoscînd că tot ce a aparţinut trecutului a fost destinat unei sorţi de pierire şi uitare, propria noastră creaţie nu mai este făcută cu entuziasmul pe care-l dă încrederea că ceea ce creăm poate fi totuşi puternic şi absolut. Dar afară de aceasta, istoria ne arată un cîmp de lupte nesfîrşite între oameni feluriţi şi între felurite idealuri. Tot istoria ne arată cum unele dintre aceste idealuri înving, altele sînt învinse, şi este cu neputinţă ca această constatare să nu ducă la concluzia că învinge ceea ce este valoros, ceea ce este puternic, în timp ce dispare şi este înfrînt ceea ce este slab şi îşi merită soarta sa.

Din acest punct de vedere a interpretat desfăşurarea istorică Hegel, unul dintre cei mai de seamă filozofi ai istoriei, atunci cînd a arătat istoria ca terenul izbînzii succesive a logosului universal, în drumul către eliberarea sa. Ceea ce rezultă însă de aci este o preţuire stupidă a succesului, spune Nietzsche. Ideea că ceea ce este valoros în sine este menit izbînzii este o idee anticulturală, sau, pentru a-i întrebuinţa propria expresie, este ideea unui „filistin cultural", adică a omului care se declară necontenit mulţumit şi de acord cu stările de fapt, cu ceea ce izbuteşte şi se impune. Astfel devenim insensibili pentru marea faptă creatoare, pentru ceea ce este eroism şi suferinţă în sufletul marilor creatori de cultură, împrejurare deplorabilă din toate punctele de vedere.

Toate aceste critici pe care Nietzsche reuşeşte să le articuleze, examinînd istorismul din punctul de vedere al oportunităţii lui, vedeţi că sînt deosebite de acelea pe care le-am emis noi înşine în capitolul trecut. Atunci era vorba de nişte critici de ordin general, teoretic, emise din punctul de vedere al logicii acestei concepţii, pe cîtă vreme criticile pe care Nietzsche le adresează sînt pronunţate din unghiul valorii practice a aceleiaşi concepţii.

Criticile de ordin negativ pe care Nietzsche le adresează culturii noastre se întovărăşesc cu o serie de propuneri de ordin pozitiv. El ar dori să imprime culturii noastre anumite direcţii capabile s-o mîntuiască din criza în care zace, de cînd cu progresul în creştere al istorismului. Mai întîi, ceea ce pare a fi de o mare necesitate este reîmprospătarea subconştientului creator. Să ne întoarcem către formele mai obscure de conştiinţă — ne invită Nietzsche — să ne înapoiem către vechile mituri naţionale, expresie a contactului nostru naiv şi nemijlocit cu lumea. De aceea, cînd apar primele drame muzicale ale lui Wagner, al căror material este împrumutat vechiului ciclu de legende apusene, Nietzsche salută pe marele compozitor ca pe un adevărat mîntuitor al culturii moderne, de vreme ce prin noul spirit al mitologiei trebuia să se producă acea reîmprospătare a subconştientului metafizic productiv, din care s-ar fi putut dezvolta alte noi creaţii originale de cultură. Mai departe, Nietzsche este de părere că trebuie să combatem istorismul însuşi, şi, ca atare, el propune uitarea anistorică. Viaţa se reface în pacea nopţii, observă el ; există o lumină care în cele din urmă devine obositoare. Organismul are nevoie să se cufunde în noaptea care repară energiile complexului nostru, şi analogia aceasta este folosită pentru a ilustra cîtă nevoie am avea de a ne descătuşa din cleştele obositor şi extenuant al raţiunii, spre a ne împrospăta în straturile mai obscure, dar mai productive, ale subconştientului. Uitarea anistorică doreşte însă Nietzsche s-o vadă împerecheată cu ceea ce el numeşte „curajul supraistoric". Să construim operele noastre, ne sfătuieşte el, nu cu acea conştiinţă de relativitate pe care o sugerează constatarea sorţii de eternă pierire a lucrurilor pămînteşti, ci să creăm în perspectiva eternităţii imobile şi absolute. Categoriile de bază care trebuie să conducă creaţiile culturale nu trebuie să fie acelea ale ştiinţei, ci trebuie să creăm

conduşi de disciplina artei şi a religiei. De foarte multe ori cultura modernă, spune Nietzsche, se bazează pe ştiinţă. Am avut o literatură contaminată de spiritul ştiinţei, naturalismul. Religia însăşi a fost adeseori, după cum aţi văzut în capitolele trecute, interpretată ca o formă inferioară de explicaţie a lumii. Faţă de această stare de lucruri, disciplinele care s-ar cuveni să stea la baza culturii noastre ar fi mai degrabă arta şi religia. Uitarea anistorică, curajul supraistoric, entuziasmul religios şi artistic sînt, aşadar, mijloacele prin care speră Nietzsche să vadă soluţionată criza culturii moderne. În sfîrşit, pentru a ne dezrobi de acel amestec confuz de stiluri artistice, pe care îl caracterizase mai înainte, Nietzsche propune adîncirea în propria noastră subiectivitate. Să ne cunoaştem pe noi înşine, ne sfătuieşte el, şi din această cunoştinţă să dezvoltăm creaţiunea noastră culturală. Nu din împrumuturi făcute trecutului, ci din adînca cunoaştere a sufletului nostru trebuie să înflorească operele de cultură ale timpului. Dacă cultura grecească, afirmă Nietzsche într-un loc, a ajuns la mult lăudata ei plinătate de caracter, dacă ea a fost, în adevăr, o cultură concepută ca unitate artistică, lucrul s-a datorit faptului că, de la început, ea a urmat îndemnul înscris pe frontispiciul templului din Delphi: „Cunoaşte-te pe tine însuţi!" Iată cum critica negativă a lui Nietzsche se completează cu o serie de propuneri pozitive. Istorismul, care a primit o serie de observaţii de ordin teoretic general, primeşte acum obiecţiile lui Nietzsche din punct de vedere al oportunităţii acestei concepţii. Numai că teoriile lui Nietzsche nu sînt nici ele scutite de unele dificultăţi, destul de serioase pentru ca relevarea lor să îngăduie depăşirea lui Nietzsche însuşi.

Încercînd să depăşim pe Nietzsche, prin arătarea dificultăţilor inerente teoriilor lui, este de văzut dacă vom face altceva decît să continuăm încercarea de a depăşi istorismul în genere, deoarece, cu toate atacurile îndreptate de Nietzsche împotriva istorismului, concepţia sa este profund înrădăcinată în această teorie a culturii. Din capul locului am spus că istorismul înţelege culturile ca pe nişte totalităţi individuale, ca pe nişte cicluri închise şi omogene. Nu este însă aceasta şi părerea lui Nietzsche? Dar în afară de aceasta, specialitatea epocală şi naţională pe care Nietzsche doreşte s-o vadă înflorind în toate manifestările culturii, prin acea adîncire

de sine introspectivă pe care el o recomandă, nu este oare un deziderat dezvoltat în atmosfera istorismului? Acest deziderat decurge, în adevăr, din Herder şi Hegel şi nu este decît un cuvînt nou pentru ceea ce acesta din urmă numea spiritul popular, *der Volksgeist.* Depăşirea lui Nietzsche va fi, aşadar, depăşirea definitivă a istorismului.

Unele din dificultăţile teoriei nietzscheiene ne sînt cunoscute din analiza concepţiei istoriste în genere. Aşa, de pildă, ceea ce am observat în mod general atunci cînd am spus că înţelegem culturile ca pe nişte cicluri închise şi omogene, cedînd poate unui simplu efect de perspectivă — şi anume acelei perspective istorice care simplifică, concentrează şi unifică — valorează şi acum. În al doilea rînd, este oare potrivită acea extindere a ideii de stil de la manifestările speciale ale artei la manifestările generale ale culturii? Nouă ni se pare că lucrul nu e posibil în toate cazurile. Produsele raţiunii, de pildă, rezultatele ştiinţelor speciale şi ale filozofiei, sînt ele oare sistematizabile în stiluri? Raţiunea este aceeaşi în toţi oamenii. Nu cumva atunci extinderea ideii de stil artistic nu se poate face decît pînă la graniţele creaţiei raţionale, adică pînă la marginea acelor domenii care rămîn totuşi destul de largi, dacă nu chiar hotărîtoare în vremea noastră? Este adevărat că ştiinţa şi filozofia mai veche sînt încă produse ale imaginaţiei şi ale sensibilităţii. Se poate vorbi din această pricină de stilul artistic al ştiinţei greceşti, pentru că în elaborarea acesteia imaginaţia şi sensibilitatea aveau încă o parte însemnată de contribuţie. În măsura însă a autonomizării valorii teoretice în cuprinsul ştiinţei moderne, în măsura adecvării acestei ştiinţe la mijloacele care pot s-o servească mai bine, din momentul în care din ştiinţă eliminăm imaginativul şi sensibilul, mai putem vorbi oare de stilul ştiinţei moderne? În cazul acesta, nu este oare exagerată extinderea ideii de stil artistic la suma manifestărilor culturii moderne şi, prin urmare, şi la manifestările ei ştiinţifice şi filozofice? Iată iarăşi o întrebare destul de serioasă şi care nu implică decît un singur răspuns.

Dar propunerea lui Nietzsche de a crea în considerarea eternităţii imobile, cu nici un gînd trimis către relativitatea şi mişcarea nesfîrşită a lucrurilor, este oare o atitudine cu adevărat favorabilă creaţiei culturale? Dacă această lume

este împietrită, dacă în această lume nu există nici mişcare, nici relativitate, atunci mi se pare că efortul cultural trebuie mai degrabă să dezarmeze. Dacă această lume în esenţa ei este imobilă, aşa cum socotesc unii dintre pesimiştii moderni, atunci nu ne rămîne altceva de făcut decît s-o contemplăm cu respect, pentru că din ea nu putem schimba nimic. Dar creaţia culturală, o spuneam de la începutul acestui studiu, se înrădăcinează tocmai în credinţa că lumea aceasta poate să fie schimbată, că în structura acesteia există destulă relativitate, că însuşirea ei de căpetenie este îndestul de dinamică, încît în cuprinsul relativităţii şi dinamismului general să se poată insera şi efortul nostru de perfecţionare. În consideraţia că lumea aceasta este relativă şi că ea este încă rău organizată, dar că în firea ei stă mişcarea şi, ca atare, posibilitatea desăvîrşirii, se înrădăcinează, prin ultimul fir al rădăcinii sale, entuziasmul creatorului de cultură. Individul care contemplă absolutul, acela care se aşază din unghiul eternităţii imobile, acela este ascetul contemplativ şi mistic, doritor să răsfrîngă numai împietrita aşezare a lucrurilor, dar nu acela care doreşte să intervină activ în mijlocul lor, pentru ca, prin osteneala şi suferinţa sa, să le desăvîrşească. Iată o dificultate esenţială a absolutismului nietzscheian. Nu în cunoştinţa eternităţii imobile şi absolute creaţia culturală poate să înflorească, ci în perspectiva relativităţii şi a veşnicei mişcări a împrejurărilor acestei lumi şi a istoriei omeneşti.

Dar este oare mai oportun sfatul pe care ni-l dă Nietzsche, atunci cînd ne invită să ne adîncim în propria cunoaştere de sine, pentru ca din intuiţia specificităţii noastre să dezvoltăm creaţii culturale în adevăr valide? Nu cumva această recomandaţie se face pe baza unei psihologii rămase insuficiente? Sufletul omenesc este un flux continuu, ne spune James, psihologul american. Pe de altă parte, noi nu putem cunoaşte decît obiectele statice, lucrurile. Nu putem deci să ne cunoaştem pe noi, pentru că sîntem veşnic act, niciodată obiect. Pentru a ne cunoaşte trebuie să transformăm veşnica activitate din noi în obiect static şi, în consecinţă, să încetăm de a mai fi noi înşine. Literatura modernă este plină de expunerile interesante ale acestei imposibilităţi a omului de a se cunoaşte pe sine. Nu există însă o altă

posibilitate de a ne cunoaşte decît această analiză care nu duce la nici un rezultat? Noi ne putem cunoaşte prin operele şi prin faptele noastre. Noi sîntem ceea ce faptele noastre sînt. În sufletul omenesc apar tendinţele cele mai contradictorii, stări care alunecă întocmai ca o umbră, nesubstanţială, sugestii de suprafaţă. În faptele noastre însă, în actele hotărîtoare şi în operele noastre se depun tendinţele adînci ale psihologiei proprii. Este zadarnic, aşadar, să ne ostenim întrebîndu-ne cine sîntem; este mai potrivit să fim activi, pentru ca prin operele şi faptele noastre să vedem cine sîntem cu adevărat. Nu prin istorismul care încearcă să definească propria noastră individualitate, pentru ca în consideraţia acesteia să facem să înflorească creaţiile originale de cultură, nu în aceasta stă cuvîntul de soluţionare a crizei culturii moderne. Lucrînd, activînd necontenit, vom ajunge mai uşor să vedem cine sîntem şi vom cîştiga o conştiinţă de originalitate. De prisos va fi, de pildă, ca noi românii să ne extenuăm în întrebarea cine sîntem; întrebare care, dealtfel, nu depăşeşte niciodată stadiul formal. Mai eficace este să ne încordăm puterile creatoare pentru ca operele noastre să dovedească cine sîntem cu adevărat. Există popoare care se definesc mai uşor pe ele însele decît se pot defini popoarele tinere. Atunci cînd cineva pronunţă numele de francez, se organizează cu uşurinţă în mintea lui anumite reprezentări precise despre claritatea, felul teoretic, graţia, estetismul francez şi atîtea alte trăsături specifice. Dar care este materialul care se depune în aceste reprezentări? Sînt operele culturii franceze, acele ale unui Descartes, Molière, Voltaire şi atîţia alţii. În funcţie de opere, de realizări, se face caracterizarea unui popor. Problema specificităţii culturii româneşti este, prin urmare, o problemă de realizări culturale, o problemă de muncă naţională, şi acei care doresc solicitarea specificului nostru trebuie ei înşişi să ia iniţiativa activităţii în toate domeniile, în virtutea convingerii că în opere se depun tendinţele profunde şi iese la iveală ceea ce poate să fie specific în sufletul naţional. Aşadar, nu raţionalism, nu istorism, ci activism cultural. Idealul cultural este un ideal activist, încît etapa dialectică la care ne oprim este o teorie a activismului cultural.

Am stabilit în ce consistă idealul activist al culturii, legitimîndu-l prin împrejurarea că el ocolește mai toate dificultățile legate de celelalte concepții reprezentative, și anume de concepția raționalistă și istoristă a culturii. Mai înainte de a arăta și alte avantaje teoretice ale acestui ideal, este necesar să precizăm care este raportul dintre concepțiile înfățișate pînă acum, comparîndu-le cu acea definiție generală a culturii, construită prin analogie cu cultura pămîntului și pe care am numit-o analogică. În definiția analogică a culturii figurau trei momente : momentul unui agent natural, pe care cultura îl dezvoltă, momentul unei valori, care îndrumează opera culturală, și acela al unei activități, care, aplicîndu-se asupra agentului natural, se îndrumează către acea valoare. Cele trei concepții reprezentative ale culturii, expuse în acest studiu, accentuează unul sau altul dintre cele trei momente. Concepția raționalistă a culturii accentuează agentul natural. Concepția raționalistă a culturii propune dezvoltarea rațiunii și tot ceea ce se leagă de această trăsătură principală. Concepția istorică a culturii accentuează ideea de valoare. Noutatea pe care o introduce concepția istorică este ideea că valorile pe care cultura și le propune sînt deosebite de la societate la societate și de la epocă la epocă. Asupra ideii de valoare apasă, așadar, concepția istoristă a culturii. Concepția activistă a culturii, asupra căreia ne-am oprit rîndul trecut, accentuează cu deosebire ideea de activitate. În felul acesta se învederează mai limpede relația dintre cele trei concepții de cultură expuse pînă acum.

În lumina acestei comparații ne propunem să înfățișăm acum cîteva din avantajele concepției activiste a culturii, asupra cărora nu ne-am putut opri în trecut. Așa, de pildă, concepția raționalistă a culturii are dezavantajul de a fi concepție unilaterală pentru că propune culturii omenești idealul unic al perfecționării rațiunii. După cum spune însă lămurirea dată și în trecut, omul nu este numai o ființă rațională, sufletul lui cunoaște și alte laturi, alte aspecte, încît, măsurată cu multiplicitatea efectivă a țintelor omenești, unilateralitatea concepției raționaliste a culturii poate să pară drept un neajuns destul de serios. Concepția activistă a culturii ocolește acest dezavantaj, întrucît propune activității omenești creatoare de cultură tot atîtea ținte cîte poate să-și asume o activitate omenească. La rîndul ei, concepția istoristă a culturii are dezavantajul că atrage după sine un anumit fatalism. Diferențierea manifestărilor culturale se produce — după acest punct de vedere — prin condiționarea fenomenului cultural grație mediului cosmic în care el se dezvoltă. Legătura dintre mediu și cultură este una din premisele fundamentale ale istorismului. Care ar mai putea fi însă entuziasmul creatorului de cultură cînd el este de-a pururi legat de împrejurările fizice în care trăiește ? Această reprezentare este ocolită de concepția activistă a culturii, care izbutește pentru prima oară să introducă într-un ansamblu teoretic ideea că cultura este opera libertății omenești. În adevăr, privită mai de aproape, ce ne spune oare concepția activistă despre firea adîncă a culturii omenești ? Ea ne spune că ceea ce numim cultură este un produs al libertății omenești, orientată către niște scopuri rezultate din spontaneitatea firii umane, pe care natura nu le impune, ci numai le limitează. Există un raport complex între cultură și natură. În concepția istorică a culturii, aceasta din urmă este înfățișată ca un produs al mediului cosmic, în același fel în care planta, înrădăcinată într-un sol și respirînd într-o atmosferă, este produsul și expresia unui mediu. Fatalismul concepției istorice se împerechează cu un anumit pesimism, pe care îl legitimează reflecțiunea lui Spengler că cultura omenească nu poate să-și propună nici un fel de scop, după cum nici o finalitate nu-și propune o plantă care crește din pămînt și se dezvoltă în aer. Aceste trăsături, fatalismul și pesimismul, inerente concepției istoriste, sînt deopotrivă ocolite de concepția activistă, care afirmă în actul creator de cultură expresia suverană a libertății umane. În problema raportului dintre cultură și natură, concepția activistă afirmă că natura este cel mult un factor de limitare, de fricțiune. Natura îngrădește cel mult libera realizare a valorilor rezultate din spontaneitatea firii noastre ; ea nu este un factor creator, un factor productiv. Nu natura produce cultura, nu ea o determină în mod creator, ci mai degrabă cultura reușește să influențeze natura, fie sporind puterile sale, fie introducînd în sînul ei aspecte noi.

S-a spus însă că vremea noastră este lipsită de fundamentul unei inspirații mai adînci, de un subconștient metafizic creator, din care feluritele manifestări de cultură să se ridice cu vigoarea pe care o asigură tuturor creațiunilor existența unui substrat fecund. Această critică trebuie desigur să atingă și cazul special al concepției activiste a culturii, și atunci întrebarea care ni se pune este dacă, în adevăr, vremea noastră, privită în realizările ei culturale, este lipsită de orice mit ; dacă în perspectiva adîncă a conștiinței noastre există sau nu un mit ca expresia unei legături fecunde și veșnice, împrospătate cu subconștientul creator al omului. În ce mă privește, nu pot împărtăși deloc această critică foarte generală adresată timpului nostru, pentru că, după cum o voi dovedi, epoca noastră pare cu adevărat a trăi în puterea unui mit generos și fecund. O viziune centrală poate fi regăsită cu oarecare înlesnire în perspectiva adîncă a culturii noastre. Mitul culturii noastre este mitul lui Prometeu. Mitul lui Prometeu a fost întotdeauna mitul culturii omenești, dar, printr-o interpretare a motivului prometeic foarte caracteristic pentru evoluția modernă a culturii, unul din elementele vechiului mit a fost eliminat de către poeții și cugetătorii epocii noastre, în așa fel încît abia în vremea mai nouă el a dezvoltat intenția lui cea mai profundă. Cunoașteți întîmplarea lui Prometeu, prietenul oamenilor și, după unele tradiții, creatorul lor, care, dorind să fie folositor acelora pe care îi plăsmuise, a răpit focul sau — după altă tradiție — a pătruns în cămara ascunsă a zeilor și a răpit de acolo însăși puterea vitală cu care a însuflețit creaturile de humă pe care le făcuse mai înainte. Zeii îngrijorați de puterea pe care acest muritor o căpăta prin fapta sa, l-au pedepsit pe Prometeu, pironindu-l pe stîncile Caucazului, unde, în fiecare noapte, un vultur cumplit îi devora măruntaiele. Unul din poeții vechi care a tratat mitul lui Prometeu, Eschil, a pus bine în lumină motivul resentimentului lui Jupiter față de acest muritor îndrăzneț. Nu totdeauna însă mitul a dobîndit aceeași interpretare. Interpretarea este, de pildă, deosebită la Platon, care îl face pe Protagoras, în dialogul cu același nume, să povestească mitul prometeic într-o caracteristică versiune variată. Deoarece textul lui Platon în *Protagoras*

a influențat mult anumite concepții moderne, asupra cărora va trebui să revenim, să-mi permiteți să citesc împreună cu dv. frumoasa povestire a dialogului platonic : „Era un timp — spune Protagoras — cînd zeii existau, dar spețele muritoare încă nu apăruseră. Cînd veni momentul stabilit de destin pentru ca acestea să se nască, iată că zeii le întruchipează înlăuntrul pămîntului dintr-un amestec de humă și de foc și din toate substanțele care se pot combina cu focul și cu huma. În momentul de a-i scoate la lumină, zeii poruncira lui Prometeu și lui Epimeteu de a distribui în mod potrivit între muritori toate însușirile cu care ei ar fi putut să fie înzestrați. Epimeteu îi ceru lui Prometeu să-i lase lui grija de a face împărțirea darurilor. Cînd ea va fi gata, îi spuse Epimeteu, tu vei inspecta opera mea. Îngăduința dată, Epimeteu se așază la lucru. Cu prilejul acestei împărțiri, el dădu unora puterea, altora iuțeala, celor mai slabi el le dădu privilegiul rapidității, unora el le acordă arme, pentru cei pentru care natura este dezarmată, el inventă o altă calitate, menită să le asigure mîntuirea. Pe acei pe care îi înzestrase cu micimea corpului, îi dăruiește cu fuga înaripată sau cu locuințe. Pe scurt, între toate aceste însușiri el menține un echilibru potrivit. În feluritele sale invenții, Epimeteu se preocupă numai de faptul de a împiedica ca vreuna din spețe să dispară. După ce le înzestră suficient pe fiecare împotriva intemperiilor, care vin de la Jupiter, îmbrăcîndu-le cu peri stufoși și cu piei groase, în afară de aceasta, pentru împrejurarea somnului, el dădu fiecăreia acoperăminte naturale, apoi pe unele le încălță cu potcoave, pe celelalte cu piei groase și goale de sînge. În sfîrșit, el procură fiecăreia o hrană deosebită : unora iarba pămîntului, altora fructele pomilor, altora rădăcinile lor ; unora el le atribui drept hrană carnea celorlalte. Acestora din urmă el le acordă o posteritate numeroasă. Dar Epimeteu, a cărui înțelepciune era imperfectă, cheltuise, fără să bage de seamă, toate facultățile disponibile în favoarea animalelor și, pentru a înzestra spețа omenească, el găsi că nu mai are decît puține însușiri naturale la dispoziție. În acest moment, apare Prometeu pentru a supraveghea lucrul. Prometeu vede toate celelalte spețe animale echipate într-un mod armonios ; iar pe om, gol, fără

încălţăminte, fără acoperămînt, fără arme, în timp ce ziua fixată de destin, în care omul trebuia să iasă din pămînt, se apropia cu repeziciune. Prometeu, în faţa acestei greutăţi, neştiind ce mijloc să găsească pentru a mîntui pe om, se hotărî să fure îndemînarea artistică a lui Hefaistos şi a Atenei şi, în acelaşi timp, să răpească focul, căci fără acesta era cu neputinţă ca îndemînarea zeilor să fie practicată. Astfel, omul fu pus în stăpînirea artelor utile vieţii. Arta politică nu îi fu însă dăruită. Aceasta era adăpostită lîngă Zeus, şi Prometeu nu mai avusese timpul să pătrundă în Acropole, acolo unde Zeul locuieşte. În afară de aceasta, la porţile lui Zeus păzeau sentinele înfricoşătoare, încît Prometeu nu a putut să ajungă decît în atelierul în care Hefaistos şi Atena practicau împreună artele lor. Astfel, omul se găseşte în stăpînirea tuturor mijloacelor necesare vieţii, dar Prometeu fu mai tîrziu învinuit de hoţie, pentru că omul se împărtăşeşte din focul divin. Omul fu mai întîi acela care, spre deosebire de celelalte animale, cinsti pe zei ; el fu acela care începu să construiască altare şi imagini divine, în sfîrşit el stăpîni mai întîi arta de a emite sunetele şi cuvintele articulate ; el inventă locuinţele, veşmintele, încălţămintea, acoperămintele şi alimentele care cresc din pămînt. Dar oamenii astfel înzestraţi, trăiră la început risipiţi şi nici un oraş nu exista. Din această pricină, ei erau veşnic măcelăriţi de către animale, totdeauna mai puternice decît ei, şi industria lor, suficientă pentru a-i hrăni, rămînea neputincioasă împotriva războiului pe care animalele continuau să-l ducă împotriva lor, căci oamenii nu posedau încă arta politică, din care arta războiului este numai o parte. Ei căutară deci să se adune şi să întemeieze oraşe pe care să le apere ; dar, odată adunaţi, ei se răneau reciproc, tot din pricină că le lipsea arta politică, în aşa fel încît de la o vreme, oamenii începură să se risipească şi să piară. Neliniştit că speţa noastră este ameninţată cu dispariţia, Zeus trimise deci pe Hermes spre a aduce oamenilor pudoarea şi justiţia, pentru ca să existe în cetăţi armonia şi legătura creatoare de prietenie."

Iată frumoasa povestire a lui Protagoras cum modifică, în punctele esenţiale, vechiul mit prometeic. Ceea ce lipseşte din mitul lui Protagoras este motivul pedepsirii lui Prometeu.

Din această pricină noi nu putem spune care va fi fost reacţia platoniciană faţă de ideea pedepsirii eroului. Ştim însă că alţi gînditori ai antichităţii găseau această pedepsire destul de justă, şi printre aceştia foarte reprezentativi au fost filozofii cinici, în succesiunea imediată a lui Socrate. Cinicii îndreptăţeau actul de cruzime şi răzbunare al lui Jupiter, deoarece, înzestrînd pe oameni cu civilizaţie, Prometeu sortise genul omenesc unei dureri statornice şi nealinate. Civilizaţia este producătoare de suferinţă, în concepţia cinică, şi Jupiter, care îşi iubea creaturile, a putut pedepsi cu bună dreptate pe îndrăzneţul muritor care deschisese omenirii o lungă carieră de dificultăţi şi suferinţe. Interesant este că aceeaşi interpretare a pedepsirii lui Prometeu apare şi la un filozof modern. Întocmai ca vechii cinici interpretează mitul lui Prometeu Jean-Jacques Rousseau, într-una din notele care întovărăşesc discursul său despre progresul ştiinţelor şi artelor. Unul din argumentele menite să dovedească că apariţia civilizaţiei omeneşti nu a fost spre fericirea oamenilor este pentru Rousseau tocmai mitul prometeic, interpretat de el în sensul cinicilor. După Rousseau apare însă o operă hotărîtoare pentru cine doreşte să tălmăcească evoluţia modernă a culturii. Această operă este poema rămasă nedesăvîrşită a unui mare poet, care şi în alte împrejurări a fost reprezentativ pentru tendinţele adînci ale culturii noastre, poema *Prometeu* de Goethe, o creaţie a tinereţii poetului. Fireşte, Goethe s-a inspirat în poema sa de la antici. Printre izvoarele creaţiei sale poetice trebuiesc numărate şi tragedia lui Eschil şi povestirea din dialogul *Protagoras* de Platon, apoi şi unele izvoare mai noi. Mai era însă ceva : Goethe îşi scrie opera în epoca numită *Sturm und Drang*, epocă stînd sub semnul înalt şi orgolios al ideologiei genialităţii. În această vreme, creatorii de cultură şi, în primul rînd, poeţii se concep ca nişte mari spirite libere şi creatoare. Un estetician englez de la începutul veacului al XVIII-lea, lordul Shaftesbury, comparase, la vremea sa, pe artist cu Prometeu. Afirmaţia era revelatoare pentru vremea ei, căci numai de curînd poeţii se smulseseră de sub jugul regulilor şi tradiţiilor, pentru a asculta doar inspiraţia avîntată şi spontană a geniului lor. Această rupere cu tradiţia artistică şi o astfel de încredere în puterea crea-

ției proprii legitimează lui Shaftesbury asemănarea dintre artist și Prometeu și înțelegerea geniului artistic ca o varietate a spiritului prometeic. Toate aceste influențe se îmbinau pentru a determina poemul *Prometeu* al lui Goethe, unde eroul grec este înfățișat drept creatorul oamenilor, crima lui stînd în faptul de a fi furat, cu ajutorul Minervei, principiul vital și focul. Drama ne arată apoi cum oamenii încep să se certe între ei și, în felul acesta, Goethe reia vechiul motiv platonician despre oamenii care, posedînd focul, nu erau totuși înzestrați cu pudoarea și spiritul dreptății sociale. În sfîrșit, oamenii, făcînd acum primele experiențe decisive, descoperă moartea. În acest moment drama se întrerupe, și anume asupra observației, închisă între paranteze, că Minerva se pregătea să apară pentru a încerca concilierea dintre zei și Prometeu. Nu știm ce urmare intenționa să dea Goethe poemei sale. Nu știm nici dacă el ar mai fi putut-o continua. Poate că poetul s-a izbit de o dificultate interioară, de faptul existenței în sufletul său a două principii contrarii, căci este sigur că în Goethe a fost deopotrivă de puternic atît motivul personalității, al credinței în valoarea ființei autonome creatoare, cît și sentimentul respectului pentru Ființa care domină universul, adică, întrebuințînd limbajul lui de simboluri, respectul înfiorat față de zei. Poate că această dificultate lăuntrică l-a împiedicat pe Goethe să dea un sfîrșit poemei sale. Ceea ce putem spune însă cu siguranță este că din poema lui Goethe este eliminat un motiv, care există în interpretarea antică, și anume motivul vinovăției lui Prometeu. Prometeu nu mai este vinovat în interpretarea lui Goethe. Eroul grec devine, în prelucrarea modernă a mitului, prietenul nedezmințit și viteaz al oamenilor. Atitudinea sa de mîndrie și dîrză împotrivire față de zei cucerește consimțămîntul întreg al poetului. În această privință, foarte semnificativ este monologul pe care Goethe l-a scris mai întîi în mod independent, dar pe care apoi l-a introdus la începutul actului al III-lea al poemului, mai înainte ca acesta să se sfîrșească în chip atît de intempestiv. Acest frumos imn al mîndriei creatoare a omului, sentiment dominant al culturii moderne și care justifică concepția activistă a culturii, a fost tradus de către

poetul Panait Cerna. El merită a fi citit și meditat, ca unul din cele mai însemnate documente ale mitului prometeic în cultura modernă :

Încarcă, Joe, cerul tău
Cu nouri în mînie !
Ș-asemenea unui copil
Ce-abate scaiul pe poteci,
Desprinde-ți apriga mînie,
Trăsnind stejari și piscuri reci !
Dar niciodată n-ai să potopești
Pămîntul meu iubit,
Coliba mea, la care n-ai clădit,
Și vatra mea,
Al cărei foc
Mi-l pizmuiești.
Eu nu cunosc, o zei în toată firea,
Neam mai sărman ca voi —
Și nici va fi !
Voi vă cîrpiți viața zi cu zi,
Hrănindu-vă mărirea
Cu-al jertfei bir,
Cu fumul rugăciunii,
Și ați pieri de foame, de n-ar fi
Copiii, cerșetorii, toți nebunii
Îngenunchiați nădejdii și minciunii...

Pe cînd eram copil
Și nu știam ce cale mi-e ursită,
Îmi îndreptam privirea rătăcită
Spre soare, ca și cum într-însul
E-un suflet ce-mi aude plînsul,
O inimă ce se îndură
De cei răpus de chin și ură.

Ce duh mă ajută-mpotriva
Titanilor trufie ?
Și cine-mi mîntui viața
De moarte,
De sclavie ?
Nu le-ai făcut prin tine însăți, oare,
Tu, inimă sfînt-arzătoare ?

Şi, înşelată, n-ai adus
Zadarnice cîntări de mulţumire
Şi jertfe Adormitului-de-sus?
Să te ador pe tine eu?
De ce? Ai alinat vrodată chinul
Celor îngenunchiaţi?
Ai şters vrodată ochi înlăcrimaţi?
Puternica Vecie şi Destinul,
Stăpînii tăi ş-ai mei,
Nu m-au creat pe mine, ca pe zei?
Crezi tu că voi urî viaţa, poate,
Şi pribegi-voi prin pustiuri grele,
Fiindcă florile visării mele
Nu pot să lege toate?
Aici rămîn şi voi zidi mereu
Făpturi de oameni, după chipul meu —
Un neam la fel cu mine:
Să sufere, să plîngă, să muncească,
Şi să se-nveselească,
Şi să se uite cu dispreţ la tine —
Ca mine!

XXV. MITUL PROMETEIC ÎN POEZIA MODERNĂ

Împotriva culturii actuale s-a ridicat obiecţia că un raţionalism excesiv o lipseşte de acel strat profund al subconştientului, din care creaţiile culturii se dezvoltă. Părerea noastră este că totuşi cultura modernă posedă un astfel de subconştient şi că stăpîneşte şi ceea ce exprimă, în mod simbolic, existenţa acestuia, un mit. La baza creaţiei culturale moderne stă mitul prometeic. Această împrejurare am încercat s-o lămuresc în capitolul trecut, arătînd că deşi mitul prometeic este o moştenire a antichităţii, totuşi semnificaţia lui s-a schimbat în trecerea de la antici la moderni, devenind pentru aceştia un simbol al cultului închinat creaţiei. În adevăr, anticii nu priveau cu o simpatie nedezminţită persoana lui Prometeu. Legenda acestuia noi o cunoaştem mai cu seamă din tragedia lui Eschil, care nu reprezintă însă decît singura parte conservată dintr-o trilogie, încît noi nu putem şti exact care va fi fost intenţia întregului şi ce va fi devenit pînă la urmă, pentru sentimentul poetului, revolta eroului său. Din antichitate avem însă o altă mărturie, aceea a cinicilor, care îl condamnau pe Prometeu cu hotărîre, ca pe unul care, aducînd germenii civilizaţiei, a periclitat, în acelaşi timp, liniştea şi fericirea oamenilor. Reluînd acest mit, Goethe elimină, într-un mod foarte caracteristic pentru cultura modernă, ideea vinovăţiei lui Prometeu şi afirmă în persoana lui valoarea eternă şi supremă a oricărei creaţii omeneşti. Acesta este sensul frumosului imn de revoltă şi eliberare pe care l-am citit împreună rîndul trecut. Este necesar însă să vedem mai de aproape care sînt elementele mitului prometeic şi, odată cu aceasta, a prometeismului în mod general. Ce tendinţe putem distinge în mitul prometeic?

Mai întîi, revolta împotriva autorităţii, o glorificare a insubordonării creatoare. În al doilea rînd, ideea smulgerii de sub o lege care copleşeşte pe individ, pentru afirmarea unei legi proprii. În al treilea rînd, ideea transformării lumii după propriul chip; a face lumea asemănătoare cu tine, a o modifica în sensul tău, este o altă trăsătură esenţială a prometeismului. Mai departe, ideea că orice creaţie, orice faptă omenească creatoare se întovărăşeşte cu suferinţă. Unirea dintre creaţie şi suferinţă este o nouă trăsătură caracteristică a prometeismului. În sfîrşit, iubirea de oameni, simpatia cea mai largă şi cea mai călduroasă pentru genul omenesc încheie portretul moral al lui Prometeu.

Aceste felurite trăsături sînt în mod diferit repartizate în interpretarea antică şi modernă a mitului prometeic, şi lucrul este foarte explicabil, dacă ne gîndim la starea de spirit generală a antichităţii în comparaţie cu aceea a epocii moderne. Pentru antichitate, întreaga realitate alcătuieşte un cosmos, o armonie statică de elemente perfect îmbinate între ele şi adaptate unul altuia. Pentru antic, supremul scop al vieţii, datoria cea mai înaltă, este încadrarea în acest rost general al lucrurilor. Din această pricină, orice faptă care urmăreşte să înfrîngă rostul general al lucrurilor şi să strice armonia perfectă a cosmosului este o faptă care nu poate cuceri aprobarea anticului. Astfel de fapte avuseseră loc, după antici, la originea lumii. Este epoca pe care grecii o numeau a titanomahiei, a răzvrătirii titanilor şi a detronării vechii dinastii de zei. Titanomahia era însă, în interpretarea grecilor, o epocă confuză, de haos, care trebuia întrecută şi pe care a întrecut-o, de fapt, Zeus, instauratorul ordinii în

univers. Prometeu este şi el un titan, strania lui aventură ţine de titanomahie, astfel că fapta prometeică nu putea să cucerească aprobarea grecilor, adoratorii ordinii perfecte şi împietrite a cosmosului.

În trecerea de la antichitate la modernism, viziunea despre lume s-a schimbat pe de-a întregul. Pentru moderni — şi înţeleg acest cuvînt în sensul istoriei universale — lumea este devenire perpetuă, cîmpul unor schimbări neîncetate. În acest mobilism al lumii, se poate insera cu mai mult rost firesc fapta titanului reformator. Însăşi ideea de devenire implică ideea corelativă că lumea se îndreaptă către un scop, că lumea nu este perfectă în fiecare din clipele sale şi că armonia trebuie obţinută abia de aci înainte. Pentru a îndruma realitatea către ţintele ei cele mai înalte, este deci necesară, binevenită şi demnă de a fi salutată, fapta titanului reformator. De aceea modernii au putut privi cu simpatie pe Prometeu şi au eliminat din vechea legendă ideea crimei prometeice.

Mai sînt, dealtfel, şi alte deosebiri esenţiale între morala antică şi morala modernă, aşa cum ele se leagă de o viziune a lumii. Morala antică culmina în plăcere. Un anumit hedonism colorează toate moralele antichităţii, şi este firesc să fie aşa. Ce este plăcerea altceva decît semnalul unei reacţii izbutite, a unei adaptări perfecte, cum poate fi aceea a încadrării în sfîrşit obţinute în rostul universal al lucrurilor? Morala modernă afirmă însă valoarea durerii. Încă din zorile timpului nostru, la sfîrşitul evului mediu, misticul german Eckhart a spus această vorbă într-adevăr tulburătoare: „Animalul care fuge cu noi mai repede către perfecţiune este durerea". O astfel de valoare a suferinţei a fost necontenit afirmată de moralele moderne. Căci ce este oare durerea? Este, ca semnalul unui efort, rezultatul unei dezadaptări pe care trebuie s-o învingi. Creaţia culturală se sprijină, de asemeni, pe efort. Ea este inovaţie, prefacere a rostului lucrurilor; prin urmare, suprimarea condiţiilor pe care le aflăm în momentul apariţiei noastre pe arena culturii şi transformarea lor după indicaţia idealului activ în sufletul nostru. Iată ce explică afirmarea durerii ca o condiţie a operei creatoare de valori.

În capitolul trecut am citat mitul lui Protagoras din dialogul lui Platon. Am citat apoi imnul lui Prometeu de Goethe

şi am avut ocazia să constatăm deosebiri importante între ele. Dar în afară de acelea pe care le-am amintit atunci, mai există şi altele. Dreptatea şi ruşinea, marile valori sociale, sînt date oamenilor la Platon de către Jupiter, pe cîtă vreme la Goethe ele sînt dăruite tot de către Prometeu. Acesta este deci pentru sentimentul modernului dispensatorul bunurilor supreme care reglează justul raport de convieţuire dintre oameni. Omul este creatorul tuturor bunurilor culturale: aceasta este, pare-se, concluzia care se degajează din fragmentul dramatic al lui Goethe şi care îi dă o valoare atît de reprezentativă pentru îndrumările culturii noastre.

O dovadă, dealtfel, că mitul prometeic stă la baza culturii moderne este faptul că-l regăsim şi în alte opere decît în nedesăvîrşita dramă de tinereţe a lui Goethe. S-ar putea întreprinde o interesantă istorie a circulaţiei acestui motiv în literatura universală. În această privinţă s-au şi scris, dealtfel, unele monografii. Din rîndul acestora face parte studiul lui Walzel despre evoluţia motivului de la Shaftesbury la Goethe. Cercetarea lui Walzel ar putea fi însă continuată, urmărindu-se ideea prometeică chiar în acele creaţii poetice care nu vorbesc anume de Prometeu. S-ar ajunge astfel la constatarea că a existat, la începutul veacului trecut, o sumă de însemnate opere poetice care, fără să-l evoce pe Prometeu, sînt pătrunse de spiritul prometeic. Care sînt aceste opere? Cum le putem recunoaşte dacă Prometeu, ca personaj, nu apare niciodată? Am văzut care sînt elementele prometeismului şi putem declara drept prometeice toate operele şi toţi poeţii în care elementele de căpetenie ale prometeismului sînt reprezentate. Un poet prometeian, de pildă, a fost lordul Byron, în mai multe drame ale sale. Iată pe una din ele, *Manfred* (1817). Nu ni se spun multe lucruri despre acest misterios personaj, chinuit de amintirea unei iubiri trecute, de imposibilitatea uitării şi de acel dor de a se dizolva în marea natură, care îl mînă către vîrful munţilor, de unde urmează să se prăbuşească. Privită mai de aproape, drama lui Byron nu are nici un fel de acţiune. Ea este mai degrabă dezvoltarea stării lirice de suflet a omului prometeic. Manfred este, în adevăr, fiinţa care poartă pe chipul său melancolia rebeliunii veşnice. Eroul lui Byron este conştient de a fi acela care creează distincţia dintre bine şi rău în această lume şi, în acelaşi timp, că durerea şi conştiinţa sînt unul şi

același lucru. Chiar din primele lui cuvinte, aflăm că durerea este știință: „cei mai știutori dintre noi sînt aceia care trebuie să geamă amarnic sub apăsarea acestui adevăr fatal că arborele științei nu este arborele vieții..."

Dar iată o altă operă a lordului Byron, *Cain*, drama primului fiu de om și a celui dintîi ucigaș. Lucifer care apare, printr-o romantică răsturnare de valori, drept personaj simpatic, transfigurat și înălțat prin suferință, îi vorbește lui Cain despre moarte, concepută ca acea clipă supremă în care se destăinuiesc omului adevărurile cele mai înalte ale vieții. Ce este moartea? În zadar întreprinde Cain pe aripile lui Lucifer o călătorie îndepărtată, pînă la germenii lucrurilor, el nu poate să înțeleagă ce este moartea. Astfel este adus Cain să omoare pentru a înțelege: motivarea metafizică a primei crime omenești. Sigiliul suferinței celei mai teribile, a tulburării celei mai cumplite se imprimă atunci pe fruntea lui Cain și el poate cunoaște. După cum vedeți, Byron nu ne oferă drama prometeismului, ci mai degrabă starea de spirit a omului prometeic, a unora din aspectele caracterului lui, mai degrabă a părților lui negative, de răzvrătire, nu a părților lui pozitive, de intervenție simpatică și binefăcătoare pentru neamul omenesc.

Mai completă din acest punct de vedere este opera lui Shelley, *Prometeu dezlănțuit*, publicată în 1820. Și aci Prometeu este spiritul răzvrătit, dușmanul ireductibil al lui Jupiter. El îl ajutase pe Jupiter să se urce pe tron și să întemeieze puternica sa dinastie. Dar Jupiter, ajuns odată stăpînul lumii, nu respectă convențiile pe care le legase cu Prometeu, devine un tiran crud, nimicitorul și persecutorul oamenilor. Și atunci, Prometeu se revoltă, drept care Zeus îl țintuiește pe muntele Caucaz. Suferința lui Prometeu era însă mare, pentru că această înlănțuire a lui însemna și despărțirea de ființa pe care o iubea, de Asia, care, în alegoria lui Shelley, este suprema frumusețe spirituală. Prometeu cheamă atunci în ajutor pe Demogorgon, spiritul schimbării și al răzmeriței, cu ajutorul căruia izbutește să-și recucerească libertatea. Drama culminează astfel în logodna lui Prometeu cu Asia: acțiune cu semnificație cosmică, deoarece ea reprezintă unirea spiritului cu iubirea, a adevărului cu frumusețea, a înțelepciunii cu grația. Această unire nu era posibilă cîtă vreme oamenii erau slabi, înlănțuiți sub legea tiranică a lui Zeus, personificarea zeilor tuturor religiilor istorice, a marilor titani ai universului. Numai cînd lumea va deveni liberă, ne spune alegoria lui Shelley, se va realiza unirea dintre spirit și iubire.

Recunoaștem în aceasta un vis mai general la începutul veacului trecut, visul de-a înnobila pe om, astfel încît el să poată realiza sinteza dintre înclinațiile inimii și principiul sever al rațiunii. Creștinismul ne-a educat pe toți în așa fel încît noi concepem îndeobște înclinația rezultată din spontaneitatea sentimentului drept un păcat, drept o abatere de la singurul bun care este demn de a fi cultivat, rațiunea rigoristă. A apărut atunci întrebarea dacă nu cumva această afirmare rezultă din faptul că înclinațiile naturii omenești nu sînt destul de nobile pentru ca ele să se poată împreuna cu comandamentele rațiunii. Astfel s-a ajuns la încheierea că omenirea trebuie educată în așa fel încît înclinațiile ei să devină destul de nobile pentru ca ele să satisfacă și imperativele rațiunii. O serie de opere reprezentative la începutul veacului trecut au fost inspirate de această perspectivă morală. Așa, de pildă, *Scrisorile asupra educației estetice a omenirii* ale lui Schiller. Prin educația estetică, ființa se poate înnobila în așa fel, ne asigură Schiller, încît înclinația sensibilității să poată coincide cu rigorile rațiunii. Dar afară de tratatul filozofic al lui Schiller se pot semnala și opere poetice inspirate de această năzuință, ca, de pildă, întreaga operă a poetului german Hölderlin. În fine, mai tîrziu și în alte țări, întîlnim și alte opere răsărite din aceeași inspirație. Din acest punct de vedere trebuie, de pildă, înțeleasă drama lui Ibsen: *Împărat și Galilean*. Cuvintele profetice cu care drama lui alunecă spre sfîrșit și care amintesc despre unirea viitoare a lui Pan și a lui Logos, a vieții cu spiritul, sînt ieșite din aceleași afirmații de valori. Drama lui Shelley intră în rîndul tuturor acestor opere profetice. Poate însă niciodată prometeismul nu a fost realizat cu o desăvîrșire mai mare și mai îndepărtată de excesele care au fost uneori ale romanticilor, ca în tragedia lui Goethe, în *Faust*. S-ar putea scrie un studiu interesant despre elementele prometeice în *Faust* de Goethe. Este adevărat că *Faust* este o operă atît de cuprinzătoare, elaborată de Goethe în timpul întregii sale vieți, încît este evident că, alături de curentul fundamental care

străbate această creație, întîlnim și alte curente subalterne. Un univers moral întreg vibrează în drama lui Goethe. Totuși elementele prometeice pot fi izolate și cred chiar că ele sînt cele mai importante, cele care determină configurația esențială a acestei drame. Iată, de pildă, demonismul, pe care l-am recunoscut ca o trăsătură esențială a prometeismului. Demonic este și caracterul lui Faust. Dorința lui de a se uni cu puterile oculte ale lumii, convenția pe care o încheie cu Mefisto sînt tot atîtea aspecte ale demonismului său esențial. Faust nu este apoi un resemnat contemplativ și hedonic ca unii din eroii antichității. El este un revoltat, cere spiritului pămîntului să-i încredințeze taina sa, pentru ca, îmbogățit cu aceasta, să conducă evenimentele lumii și să atragă către sine fericirea de care sufletul său este înfometat. Faust este un magician, și magicienii sînt totdeauna răzvrătiți împotriva puterii suverane. Dar unirea dintre creație și suferință se găsește undeva în Faust? Desigur. Către sfîrșitul întîmplării sale, Faust, care îmbătrînise și era pe punctul de a crea o țară nouă și un popor fericit, aude în fața ușii sale apropiindu-se patru ființe. Sînt patru femei cernite: Lipsa, Păcatul, Suferința și Grija. Toate pleacă din fața ușii bogatului și înțeleptului Faust, numai una rămîne, una mai misterioasă decît celelalte trei și care-i destăinuiește că niciodată nu l-a părăsit. Este Grija, Frau Sorge, aceea care nu se dezlipește niciodată de omul ce se ostenește pe ogorul creației. Nu beatitudinea rezultată din încadrarea în rostul lucrurilor este deci valoarea morală care domină viața modernă. Nu liniștea și fericirea contemplativă, ci sforțarea necontenită, grija de toate zilele. Truda neîntreruptă a sufletului orientat către creație, către îmbunătățirea proprie deopotrivă cu a lucrurilor și ființelor din jurul tău, osteneala neîncetată, eterna sîrguință, aceea află Faust a fi fost atmosfera vieții sale, acum cînd doamna Grijă, cumplita Frau Sorge, îi declară a-l fi însoțit veșnic pe căile vieții.

Ce ne spune însă finalul tragediei lui Goethe? Convenția sa cu Mefisto suna astfel încît Faust trebuia să-i recunoască supremația și să-i încredințeze sufletul, în momentul în care va găsi o clipă atît de prețioasă încît să-i poată spune: „oprește-te, ești prea frumoasă“. Dar nici plăcerile care satisfac ispitele sale, nici gloria, nici îndestularea ambiției, nici

chiar frumusețea care apare în întruparea Elenei, nimic nu liniștește foamea enormă a acestui suflet. Viața lui Faust este o experiență continuă, căci, alergînd veșnic după forme noi, nimic nu-l mulțumește pe eroul lui Goethe. Întîmplările ciudate ale vieții îl aduc în cele din urmă pe Faust să se așeze pe un pămînt pustiu și mereu inundat de valurile mării. Aci dorește el să ridice o civilizație și să asigure viitorul fericit al unui popor. Numai la finele acestor osteneli simte Faust că s-ar putea apropia de fericire. Doamna Grijă părăsise odaia lui, și Faust vorbește deodată: este ultima încercare pe care i-o aduce asupra lui tovarășa de viață. O ultimă silință de realizare, de împlinire a operei se statornicește în sufletul lui Faust. Etosul profund al naturii sale fusese puterea infinită de regenerare, etos pe care eroul l-a împărțit cu poetul său. Ceea ce alcătuiește minunea exemplară a vieții lui Goethe este, în adevăr, puterea lui de continuă refacere. Se vorbește de olimpianismul lui Goethe. Superficială și pripită vorbă! Goethe a făcut experiența cea mai teribilă a durerii de cîte ori a trecut printr-o încercare a vieții. Procesul suferinței a evoluat la el pînă la limita rezistenței umane, și de acolo, din pragul morții, Goethe a avut puterea de a renaște, de a se reurca din nou către bucurie, către afirmarea vieții, în cuprinsul căreia el știa de fiecare dată că îi este rezervat un rost creator. Tot astfel cînd orbește, o silință nouă se instalează în sufletul său. Recitiți cuvintele lui Faust la plecarea Grijii (pe care le dau în traducerea românească a d-lui I. U. Soricu):

FAUST
(orbit)

Adîncă noapte-n capul meu coboară
Și-n suflet simt o dulce strălucire,
Și tot ce-am plănuit odinioară,
Eu vreau acum să duc la împlinire.
La lucru deci, stăpînul poruncește!
Voi slugi, prin munca voastră încordată,
În lume vreau de-acum să strălucească
Concepția mea înaltă și bogată.
Lopată prindeți, sapă și ciocan
Și-mi întrupați în faptă mîndrul plan.

A ordinului grabnică-mplinire
O va urma bogata răsplătire ;
Iar opera cea mare ca s-o putem sfîrşi
Un spirit la o mie de mîini destul va fi !

În vremea aceasta însă Mefisto, împreună cu lemurele, duhurile hibride ale corupţiunii, sapă mormîntul aceluia care se apropia de ele. Faust iese în pragul palatului său şi, cu ochii stinşi, priveşte către ţara pe care o ridicase :

Aci veni-vor multe milioane,
Care, dacă tocmai singure n-ar fi,
Pe cîmpul plin de roadele bogate,
Activ şi-n libertate vor trăi.
Şi oamenii cu tot avutul lor,
Găsind acolo traiul mai uşor,
S-ar stabili ca harnice albine,
Prin şesuri şi la poale de coline,
Trăi-vor fericiţi în noua ţară !
Cînd valul dinafară
Din brîul ridicat de noi va rupe
Grăbi-vor toţi ruptura s-o astupe.
Mi-am închinat întreaga viaţă acestei splendide minuni
Şi încheierea cea din urmă a-ntregii mele înţelepciuni
E că de senina libertate şi de viaţă demn va fi
Numai acela care poate s-o cucerească zi de zi.
Şi-aşa, ştiind că este-aproape pericolul omorîtor,
Copii, bărbaţi, bătrîni şi-or duce-n muncă aspră viaţa lor,
Icoana-aceasta luminoasă în faţa mea voiesc s-o am :
Să văd că pe pămîntul liber s-a pripăşit un liber neam !
Cînd voi putea să strig clipitei :
Mai stai, eşti prea de tot frumoasă,
Voi şti că am lăsat o urmă
Eternă-n viaţa mea spinoasă.
Întrevăzînd acest adînc noroc,
Mă-nvăluie-al supremei clipe foc !

Şi Faust se prăbuşeşte. Tragedia se încheie asupra afirmării că în creaţie rezidă valoarea supremă a vieţii. Faust pronunţase cuvîntul de dezlegare : clipa i se păruse frumoasă şi o rugase să stea. Mefisto se crede stăpîn pe sufletul lui. Corpul îngerilor îl răpeşte însă către Domnul, pentru că,

după cum anunţă glasul ceresc care răsună în acelaşi moment, acela care a năzuit fără încetare poate fi mîntuit în eternitate.

XXVI. MITUL PROMETEIC ÎN FILOZOFIA MODERNĂ

Ne-am oprit cîtva timp în faţa faptelor menite să probeze că culturii moderne nu-i lipseşte, după cum s-a susţinut uneori, un mit ca expresia relaţiei ei cu sentimentul metafizic al vieţii şi din care puterea ei să se regenereze necontenit. Acest mit mi s-a părut a fi mitul prometeic, după cum o arată frecventa lui revenire în unele din poemele cele mai reprezentative ale veacului din urmă. Dar valorile culturale, după cum am avut ocazia s-arăt mai pe larg altă dată, se găsesc într-o comunicaţie strînsă în unitatea de structură a indivizilor şi societăţilor. Apare atunci întrebarea dacă nu cumva putem găsi mitul prometeic nu numai la baza inspiraţiei poetice moderne, dar şi la temelia unora din încercările cele mai de seamă ale filozofiei timpului.

Din capul locului, trebuie spus că filozoful care a reprezentat cu mai mult succes punctul de vedere al mitului prometeic în filozofia modernă a fost Immanuel Kant. Pentru a înţelege mai bine schimbarea pe care el a produs-o în istoria doctrinelor filozofice, este necesar să comparăm poziţia sa cu aceea a unor filozofi mai vechi. Iată, de pildă, cugetătorii medievali, pentru care filozofia era numai sistematizarea unui conţinut revelat. Filozofia primea atunci, cu drept cuvînt, porecla de slujnică a teologiei, *„ancilla theologiae"*. Raportul acesta dintre filozofie şi conţinutul revelat al religiei a găsit o împotrivire puternică la Descartes în prima jumătate a veacului al XVII-lea, preamărit, cu drept cuvînt, drept deschizătorul de drumuri al cugetării noi, ca unul care împotriva principiului autorităţii, dominant în cercetarea filozofică a trecutului, afirmă valoarea nouă a liberei discuţii. Nu în revelaţie trebuie să căutăm, după Descartes, temeiul adevărurilor, ci în sentimentul de evidenţă cu care rezultatele raţiunii speculative se întovărăşesc. Cînd însă Descartes se întreabă ce ne garantează că sentimentul evidenţei nu este mincinos şi că ceea ce atinge raţiunea pe căile sale poate să nu fie decît o simplă iluzie, el invocă tot existenţa lui Dumnezeu, care nu poate să se joace cu raţiunea

noastră, insuflîndu-i sentimentul că unele lucruri sînt adevărate, cînd în realitate ele ar fi înşelătoare. Astfel, fundamentul adevărului există pentru Descartes tot în afară de conştiinţa noastră, în Dumnezeu. Dumnezeu era, dealtfel, nu numai persoana care garantează, dar şi aceea care reglează ordinea în natură. Fundamentul adevărului ca şi instauratorul şi garantul ordinei în natură este Dumnezeu pentru toată filozofia mai veche.

În raport cu această situaţie generală în timpul marilor sisteme de metafizică ale vechiului regim, trebuie înţeleasă inovaţia kantiană. Kant şi-a comparat el însuşi intervenţia sa filozofică cu marea revoluţie pe care o produsese în explicarea sistemului astronomic al lumii, Copernic. Schimbarea de perspectivă pe care a introdus-o în filozofie, el a numit-o o „revoluţie copernicană". Cu aceeaşi dreptate permiteţi-mi însă a spune că revoluţia kantiană în domeniul filozofic a fost nu numai o revoluţie copernicană, dar şi o revoluţie prometeică. În adevăr, pentru Kant, spre deosebire de toţi înaintaşii săi, fundamentul adevărului şi garantul ordinii în natură nu mai este Dumnezeu, ci omul însuşi. Accentul în filozofia sa nu mai cade asupra unei persoane sau asupra unui principiu care depăşeşte conştiinţa omenească, impunîndu-i dinafară legile sale. Toate aceste legi şi criterii Kant le face să coincidă cu însăşi organizarea înnăscută a conştiinţei fiecăruia. Reforma kantiană era cît se poate de oportună, pentru că, în măsura slăbirii credinţei în eficacitatea unui principiu de dincolo de lume, garantînd ordinea proceselor în lume, odată cu atenuarea sentimentului religios, conştiinţa omenească se găsea deschisă invaziei devastatoare a scepticismului, care nu întîrziase, dealtfel, să apară în sistemele epistemologice ale filozofilor englezi din veacul al XVII-lea şi al XVIII-lea. Dar punctul de vedere al filozofilor englezi, ruina însuşi fundamentul ştiinţei, căreia îi răpea orice necesitate. În această situaţie filozofică nu mai putea să facă însă drumul întors către vechile sisteme metafizice, care aflau temeiul oricărui adevăr şi al ordinii necesare în natură, în Dumnezeu. Trebuia găsit ceva nou. Gestul hotărîtor îl execută în aceste împrejurări Im. Kant. Dacă adevărurile ştiinţelor noastre, ne arată Kant, sînt universal valabile şi necesare, lucrul rezultă din faptul că impresiile venite din lumea externă sînt organizate prin nişte forme înnăscute deopotrivă

în conştiinţa fiecăruia din noi. Din acest proces de conjugare al unui material adus pe calea simţurilor cu anumite forme înnăscute şi universale ale conştiinţei omeneşti, rezultă necesitatea şi valabilitatea adevărurilor ştiinţifice. Temeiul adevărului şi temeiul ordinii în natură nu mai este pus deci în afară de om, în Dumnezeu, ca în filozofia vechiului regim, ci în om, în interiorul organizaţiei lui intelectuale.

Iată cum în această schimbare de poziţie putem recunoaşte una din trăsăturile caracteristice a ceea ce am numit cercul de idei al prometeismului. Punerea accentului pe propriile forţe ale omului, crearea lumii după analogia cu sine însuşi, tendinţe pe care le-am găsit reprezentate în marile creaţii poetice la începutul veacului trecut, le regăsim acum în această fundamentală schimbare de situaţie pe care o marchează filozofia lui Kant.

Aceeaşi reformă o întreprinde Kant în domeniul moralei. Fundamentul binelui era pentru o cugetare mai veche cuvîntul revelat al dogmei religioase. Morala era topită în religie, şi din legătura prescripţiilor morale cu glasul suveran şi atotputernic care le-a decretat odată rezulta autoritatea lor. Dar scepticismul putea să invadeze şi acest domeniu, în modul cel mai primejdios pentru viitorul culturii umane. În măsura în care scădea religiozitatea generală, se ruina şi anticul fundament al oricărei morale. Şi atunci se punea întrebarea dacă nu cumva există în om temeiul distincţiei dintre bine şi rău, o propoziţie pe care o afirmă Kant atunci cînd face să se înalţe întreaga viaţă morală a personalităţii dintr-un imperativ categoric, activ în sufletul nostru. Iată şi din acest punct de vedere cum vechiul criteriu al autorităţii este înlocuit cu criteriul autonomiei persoanei, care îşi creează propria sa lege, şi iată cum se declară şi în acest caz acea îndrumare prometeică, care a orientat mai toate creaţiile culturale de seamă ale epocii moderne. Dar eliberarea prometeică a lui Kant nu este completă, încît trebuia să vină un moment cînd o mulţime din dificultăţile kantismului urmau să sară în ochi comentatorilor lui.

Am arătat mai înainte că experienţa omenească se închează pentru Kant din conjugarea unei realităţi externe (lucru în sine) cu anumite forme apriorice ale sensibilităţii şi inteligenţei. Această afirmaţie presupune însă că realitatea

care ne depăşeşte (*das Ding an sich*) lucrează asupra conştiinţei şi că ea este cauza stărilor ei. Dar cum, pe de altă parte, Kant arătase că aşa-numita cauzalitate este una dintre formele înţelegerii şi că, prin urmare, ea valorează numai pentru ceea ce se petrece în conştiinţă, dar nu şi pentru relaţiunea dintre conştiinţă şi lucrul în sine, dificultatea teoretică a kantismului tindea să devină în curînd evidentă. Observaţia, care este elementară, a făcut-o mai întîi Jacobi şi Maimon, propunînd rezolvarea acestei dificultăţi într-un sens idealist. Lucrul în sine nu mai era, pentru Maimon, o realitate dinafară, cu care evident nu putem întreţine relaţii de cauzalitate, deoarece cauzalitatea valorează numai pentru cercul închis al fenomenelor. Lucrul în sine este, pentru Maimon, numai un conţinut de conştiinţă mai puţin organizat, nepromovat încă la starea pe care o obţine elaborarea deplină a impresiilor. Lucrul în sine ar fi ceva analog cu inconştientul sau cu micile percepţii, despre care vorbise Leibniz. Aşadar, lucrul în sine ar fi el însuşi un conţinut al conştiinţei, numai un conţinut ceva mai puţin organizat decît acelea care alcătuiesc experienţa noastră ştiinţifică. Într-o direcţie idealistă asemănătoare s-a dezvoltat filozofia postkantiană pentru o îndelungată epocă. Unul dintre filozofii pe care trebuie să-l amintim aci şi unul din aceia care a reprezentat cu mai multă conştiinţă de sine punctul de vedere al prometeismului a fost filozoful german Fichte.

Fichte observă că în conştiinţa noastră sînt două serii de reprezentare: unele care răspund lucrurilor pe care le presupunem existînd în afară de conştiinţa noastră; altele care răspund proceselor desfăşurate în propria noastră conştiinţă. Există, cu alte cuvinte, în conştiinţa noastră, o serie reală şi o serie ideală. Dogmatismul filozofiei mai vechi susţinea că seria ideală este produsul seriei reale, că seria ideală nu face decît să reproducă seria reală, fără să-şi dea seama că ambele aceste serii deopotrivă nu sînt decît tot conţinuturi ale conştiinţei. Ceea ce nu se poate înţelege, spune Fichte, reproducînd în acest fel vechea observaţie a lui Jacobi şi Maimon, este cum ar putea seria ideală să fie produsul seriei reale. De vreme ce cauzalitatea noi nu o afirmăm decît în interiorul conştiinţei, mult mai plauzibilă este părerea care face din seria reală produsul seriei ideale. Lumea întreagă

nu ar fi atunci decît o proiecţie a eului, şi că lucrul poate fi aşa o dovedeşte observaţia de psihologie curentă că conştiinţa poate să-şi reprezinte, în acelaşi timp, un lucru pe care îl face şi facerea însăşi a acestui lucru. Pot să-mi reprezint, de pildă, ca ceva obiectiv, exterior, o imagine oarecare a unei persoane, dar, în acelaşi timp, pe aceeaşi persoană o pot gîndi ca pe o imagine a mea. Este o proprietate fundamentală a conştiinţei aceea de a gîndi în concordanţă elemente ale seriei ideale cu elemente ale seriei reale, şi această împrejurare legitimează soluţia idealistă, după care seria reală, lumea în mijlocul căreia mă mişc, nu ar fi altceva decît un produs al eului.

De ce însă conştiinţa produce lumea? Care este explicaţia acestui fapt? Şi aici apare un răspuns foarte caracteristic pentru problema pe care o urmărim noi. Producînd lumea, spune Fichte, eul se limitează; lumea apare ca o colecţie de dificultăţi, de care eul se izbeşte şi prin care eul se legitimează. Care este motivul adînc al acestei stări de lucruri? Eul, ne asigură Fichte, are o misiune morală şi, ca atare, el trebuie să-şi creeze o lume de dificultăţi pentru a da teren de acţiune şi eficacitate idealismului moral. Eul creează lumea ca o limitare şi ca un obstacol în calea sa, pentru a lupta. Iată cum idealismul în mod general, dar, mai cu seamă, idealismul lui Fichte, este o altă expresie a stării de spirit prometeice.

Nu este deci nicidecum izbitor că Fichte şi în teoria specială a culturii a insistat, mai cu seamă, asupra laturii ei prometeice. Cultura este pentru el exerciţiul tuturor puterilor noastre, în scopul unei depline libertăţi, adică a unei totale neatîrnări de tot ceea ce nu sîntem noi înşine. Din acest punct de vedere, cultura poate fi înţeleasă mai întîi ca obţinere a acordului omului cu el însuşi, apoi ca adaptarea întregii naturi la punctul de vedere uman. Ambiţiunea cea mai înaltă pe care cultura o nutreşte este, după Fichte, aceea de a face lumea asemănătoare cu omul şi de a transforma lucrurile după conceptele lui. Aspiraţia aceasta este însă o altă trăsătură a prometeismului, pe care îl regăsim deci nu numai în atîtea din creaţiile poetice ale începutului de veac trecut, dar şi la baza unora din sistemele filozofice cele mai reprezentative ale vremurilor mai noi.

După ce am definit concepţia activistă a culturii în mod general şi în expresia simbolică pe care i-o dă mitul prometeic, aşa cum am găsit-o cristalizată în unele din creaţiile literaturii şi filozofiei moderne, întrebarea care urmează şi asupra căreia trebuie să ne oprim este aceea despre geneza concepţiei activiste. Cum a apărut ea, din ce nevoi teoretice? Am legitimat-o, cu alte cuvinte, pînă acum în mod negativ, arătînd cum ea ocoleşte unele din obstacolele de ordin ideal care apar în calea celorlalte două concepţii de cultură. Rămîne acum să arătăm cum se legitimează ea în mod pozitiv, care este problema nouă la care ea izbuteşte să răspundă. Această problemă nouă stă în legătură cu realitatea răului şi a durerii în lume, căci bolile şi conflictele individuale şi sociale de toate categoriile umplu întreaga vale a lumii cu o plîngere eternă. Concepţia activistă a culturii îşi aduce soluţia ei faţă de această realitate a răului şi a durerii. Spun răul şi durerea pentru că, în definitiv, aceste noţiuni desemnează acelaşi lucru din două perspective deosebite: durerea este răsfrîngerea subiectivă a răului, răul este cauza obiectivă a durerii.

Care au fost atitudinile principale pe care omenirea le-a luat în faţa acestei probleme neliniştitoare a realităţii răului şi durerii? Care sînt soluţiile născocite de mintea omenească mai înainte ca activismul să aducă propria sa soluţie, care vom vedea că este nu numai cea mai bună, dar şi cea mai demnă şi mai curajoasă. Există cinci atitudini principale în faţa realităţii răului şi a durerii, după sistematizarea lui Franz Müller-Lyer, în cartea sa *Soziologie des Leidens*, 1914. În primul rînd, pasivitatea primitivă, ceea ce desemnează, dealtfel, o atitudine liminară, niciodată deplin înfăţişată. În semnificaţia ei supremă, ea este atitudinea care consistă din suportarea fără reacţie, fără protest, a răului. Aceasta este întrucîtva atitudinea sălbaticilor, adică atitudinea societăţilor omeneşti mai puţin civilizate, acelea în care răul este diminuat prin înseşi particularităţile psihologiei respective. Omul primitiv este un momentan, conştiinţa sa are o mărginită putere de reprezentare, şi cum, pe de altă parte, relele omeneşti cresc cu energia imaginaţiei care şi le reprezintă, este evident că însăşi sensibilitatea primitivului este oarecum diminuată. Înzestrat cu particularitatea acestei psihologii, primitivul rămîne pasiv în faţa răului şi a durerii; el o suportă pur şi simplu.

Această atitudine reprezintă însă, după cum vă spuneam, un caz liminar, căci la primitivi întîlnim şi al doilea tip de atitudine în faţa realităţii răului şi a durerii, şi anume aceea care consistă din încercarea de a-şi asocia puterile pe care le presupune ascunse în dosul lucrurilor, prin diverse practici, prin dansuri rituale, prin daruri votive etc. Aceasta este, de asemeni, o atitudine adînc înrădăcinată în unele particularităţi ale psihologiei primitive, şi anume în credinţa că omul se găseşte în contact cu întregimea universului, chiar cu elementele lui ascunse, şi că anumite practici au darul să determine aceste forţe în sensul dorinţelor lui, practicile magice.

O altă atitudine în faţa realităţii răului şi durerii este resemnarea; o atitudine mai înaltă, care a permis ca din ea să se dezvolte soluţiile cîtorva din marile sisteme etice ale omenirii. Numai printr-o privire superficială s-ar putea identifica resemnarea cu ceea ce am definit drept pasivitatea primitivă. În resemnare există un element de reacţiune, o latură de activitate, în care persoana omenească se afirmă cu întreaga sa energie. Numai că această reacţiune este pur morală. Resemnarea presupune o reacţiune morală în prezenţa durerii şi a răului. Resemnarea prezintă, dealtfel, varietăţi foarte numeroase. Există o resemnare pesimistă, aceea pe care a fixat-o în textele sale filozofia antică sau pe care, împrumutînd-o de la acest izvor şi completînd-o cu un sentiment modern de viaţă, au înfăţişat-o în scrierile lor filozofi ca Schopenhauer, adică reprezentanţii unui pesimism care porneşte de la constatarea răului iremediabil în lume şi ajunge la dorinţa desfacerii din legăturile acestei lumi, a reintrării în nefiinţă, în neant. Alături de resemnarea pesimistă apare însă o altă formă a resemnării, şi anume resemnarea fatalistă. Resemnarea fatalistă, aşa cum au propus-o anumite religii ale Orientului, este deosebită de resemnarea pesimistă. În resemnarea pesimistă aflăm retragerea consimţămîntului nostru la viaţă. În resemnarea fatalistă nu există acest radicalism al soluţiei. Vieţii nu-i este retras consimţămîntul; numai efortului, activităţii, iniţiativei i se retrage orice consimţămînt, deoarece în soluţia fatalistă omul este convins că nici un fel de putere omenească nu poate să schimbe cursul

implacabil al lucrurilor menite să ne aducă durerea. Avem, în sfîrşit, a treia formă a resemnării, resemnarea optimistă, aceea care afirmă viaţa în cîteva din formele ei şi, în primul rînd, viaţa lipsită de nevoie, după cum sună preceptul filozofiei cinice. Întregul rău al lumii, după cinicii antichităţii, izvorăşte din nevoile omeneşti prea numeroase. Este suficient deci de a renunţa la aceste nevoi, de a trăi viaţa la nivelul cel mai simplu, pentru ca viaţa să se transforme deodată în bine şi pentru ca ea să merite aprobarea noastră. Alţi filozofi din succesiunea lui Socrate — şi anume cirenaicii, în fruntea cărora stă Aristip — acordă şi ei consimţămîntul lor vieţii, însă vieţii trăite în voluptate. Lăsaţi grijile la o parte, pare a spune iniţiatorul acestei filozofii, alegeţi din viaţă partea cea mai bună, voluptatea fără remuşcare, şi atunci răul va dispare din lume, viaţa va merita să fie trăită. Mai nobilă este însă, printre punctele de vedere ale resemnării optimiste, soluţia filozofică a stoicilor, aceia care afirmă şi ei viaţa în resemnare, viaţa curăţită de pasiuni. Izvorul tuturor relelor în lume — ne spun stoicii — stă în însuşirea pasională a sufletului omenesc, în inima prea caldă a omului, şi este destul s-o temperăm pe aceasta pentru ca viaţa să devină suportabilă, mai bună şi demnă de a fi trăită.

Pe lîngă toate aceste forme de resemnări, mai există însă şi o altă atitudine în faţa realităţii răului şi a durerii, şi anume una din cele mai importante şi care trebuie să ne intereseze mai mult, pentru că prezintă apropierile cele mai mari faţă de concepţia pe care o reprezentăm noi. Această atitudine consistă în afirmarea valorii durerii. Astfel, în timp ce durerea era suportată pînă acum sau fără conştiinţă, cu pasivitate primitivă, sau trezea reacţia pur internă a resemnării, ea începe, la un moment dat, a fi îmbrăţişată cu entuziasm moral şi ca un factor de necontenită perfecţionare a naturii omeneşti. Această îmbrăţişare entuziastă a durerii este poate soluţia cea mai paradoxală pe care firea omenească a găsit-o.

Gînditorul care a scris cartea despre *Sociologia durerii*, folosită mai sus, Franz Müller-Lyer, a întreprins să cerceteze în textele filozofilor şi ale poeţilor, apoi în aforismele populare, toate acele vorbe care dovedesc o astfel de paradoxală bunăvoinţă faţă de fenomenul durerii. Sistematizînd apoi tot acest material, el a reuşit să fixeze tezele principale, care revin în aceste texte. Motivele cele mai însemnate, invocate de obicei pentru a legitima durerea şi pentru a exalta valoarea şi importanţa ei în viaţa şi cultura omenească, sînt, după Müller-Lyer, următoarele : se spune mai întîi că durerea sporeşte vitalitatea. Plăcerea continuă ar duce la degenerarea firii omeneşti, ar imbeciliza forţele morale şi ar slăbi şi corupe pe cele fizice. Durerea, dimpotrivă, biciuieşte firea omenească, care se încordează tot mai puternic, devine mai viguroasă sub pintenul ei. Se mai afirmă că durerea perfecţionează şi caracterul. Omul care a trecut prin durere devine mai înţelept şi mai modest. Un om a cărui cale ar fi presărată numai de satisfacţii ar cădea într-o infatuare nesuferită, pe cînd, dimpotrivă, durerea disciplinează, adînceşte, umple conştiinţa de înţelepciune, măsură şi blîndeţe. Ea extinde apoi sfera simpatiei umane, pentru că trebuie să fi suferit tu însuţi pentru a înţelege suferinţa semenului. Durerea este apoi aceea care valorifică bucuria. Ce ar mai fi bucuria şi cum am putea-o degusta, dacă ne-ar lipsi termenul de comparaţie al durerii ? Abia prin ea sensibilitatea noastră se ascute, devine receptivă pentru înalta jubilare a bucuriei. Din conştiinţa dureroasă a unei lipse se aprinde şi scînteia invenţiei în toate domeniile civilizaţiei omeneşti. Durerea este, prin urmare, şi principalul agent al civilizaţiei. În sfîrşit, durerea este condiţia însăşi a naturii omeneşti şi, ca atare, trebuie s-o primim ca pe o bază de neînlăturat a oricărei existenţe umane. Iată cîteva din propoziţiile care revin, în variante numeroase, în înţelepciunea popoarelor, în aforismele filozofilor, în unele din scrierile poeţilor şi în unele din formulele textelor sacre, în legătură cu această proslăvire a durerii ca agent de perfecţionare internă, de menţinere şi de sporire a vitalităţii. Atît de mult este exaltată durerea în aceste texte, încît ea s-ar părea că este identificată cu bucuria, pentru că, evident, bucuriei i s-ar putea potrivi mai bine definiţia după care ea ar fi starea care sporeşte vitalitatea şi exaltează firea omenească.

Müller-Lyer critică însă această teză, căci el este un raţionalist. Pentru el această îmbrăţişare a durerii ca o soluţie posibilă împotriva realităţii ei în lume este o complicaţie monstruoasă a conştiinţei. Lyer face, în această privinţă, observaţia evident valoroasă că, în toate aceste texte, se confundă oarecum două lucruri, durerea şi obstacolul. Este

evident că opoziția sporește vitalitatea. Forța, după cum sună și postulatul fizicii, există și se măsoară după împotrivirea obstacolului care i se opune. Este evident deci că obstacolul sporește vitalitatea, că apoi ea, provocînd-o la hotărîri, caracterul omenesc se formează sub imperiul ei ; că sub forma unei lipse, ea aprinde imaginația creatoare. În toate aceste împrejurări este evidentă valoarea obstacolului. Dar obstacolul nu este totuna cu durerea. Obstacolul este o noțiune cu o sferă mai largă ; durerea este numai o varietate a obstacolului în viață : ea este acel obstacol care diminuează și știrbește firea omenească. Nu, așadar, proslăvirea durerii s-ar impune, ci a obstacolului și ceea ce este corelativ cu obstacolul : munca, osteneala, inițiativa, energia, activitatea.

Iată cum și din acest punct de vedere activismul, pe care în felul său îl reprezintă și Müller-Lyer, se motivează, căci, lîngă cele patru concepții amintite, lîngă soluția pe care am denumit-o a pasivității primitive, lîngă resemnarea de toate formele și de toate categoriile, lîngă reacția magică, lîngă afirmarea valorii durerii, a cincea soluție găsită de omenire este soluția activistă, aceea care recomandă hotărîrea de a cunoaște prin inteligență și de a elimina prin faptă răul și durerea din lume. Activismul este soluția pe care o regăsim la baza tuturor manifestărilor culturale de interes general în societățile moderne.

Față de problema suferinței și a durerii, raționalismul și istorismul își aveau poziția lor, dar aceste poziții erau totdeauna insuficiente. Raționalismul, așa cum îl înfățișează un Condorcet, nu ocolește fenomenul răului în lume, dar îl atribuie totdeauna unei erori a rațiunii. Izvorul răului ar sta într-o eroare de judecată a oamenilor. Este destul, prin urmare, spune Condorcet, a instrui genul omenesc, a instaura rațiunea în drepturile sale și a o conduce către rezultatele la care ea nu poate să nu ajungă, pentru a găsi, în același timp, soluția răului. Este evident însă că atitudinea raționalistă față de problema răului și a durerii era o atitudine insuficientă, deoarece cea mai rapidă privire aruncată asupra împrejurărilor vieții ne dovedește că eroarea rațiunii nu este singura rădăcină din care se înalță răul. Astfel, raționalismul, propunînd amendarea rațiunii, ca soluție unică a problemei răului, rămîne, de fapt, inferior sarcinii la care trebuie să răspundă.

Aproape inoperant, prin propriile sale puteri, rămîne istorismul față de problema răului și a durerii. Fondul ultim al concepției istoriste ne lasă să întrezărim un anumit fatalism, credința că popoarele, ca purtătoare de cultură, se înalță, asemeni unor plante, din condițiile locale, așa cum o mărturisește Spengler, unul dintre aceia care a înfățișat acest punct de vedere cu mai multă consecvență. O cultură omenească nu are mai mult scop decît o plantă, afirmă Spengler. Există în această afirmație intenția de a combate teza progresivismului raționalist francez, pe care el, germanicul incarnat și reprezentativ, o respinge cu toate puterile. Dar din acest fatalism rezultă credința că omenirea nu are posibilitatea de a modifica destinul său. Acest fel de a vedea nu dezarmează însă pe om față de problema răului și a durerii ?

Iată cum și din acest punct de vedere activismul ni se pare superior celorlalte două concepții relative la idealul cultural, pentru că, pe de o parte, el recunoaște că izvoarele durerii stau nu numai în erorile rațiunii, iar, pe de altă parte, generos și gata la fapte, el nu rămîne la punctul de vedere al acelei simple contemplații față de fatalitățile istorice, la care se sortește istorismul.

XXVIII. ÎNȚELESUL INTEGRAL AL ACTIVISMULUI PROBLEMA ROMÂNEASCĂ

Am arătat în capitolele trecute care sînt atitudinile practice pe care concepția activistă a culturii le îndreptățește, și poate că, în mintea unora din dv., s-a formulat obiecția că această concepție autorizează, de fapt, numai concluzii practice, că este o concepție exclusiv practicistă, străină de celelalte valori. Este o obiecție în fața căreia trebuie să mă opresc pentru a o înlătura, încercînd să restitui astfel concepția activistă a culturii în adevăratul și deplinul ei înțeles.

Dar, mai întîi, acest practicism ar putea constitui o obiecție de un caracter mai general, adusă întregii culturi a timpului nostru. Eforturile culturii moderne, în domeniile cele mai variate, au primit obiecția că nu se mai orientează către idealurile absolute și eterne ale omenirii, ci se mulțumesc să rămînă la nivelul nevoilor ei practice. O astfel de critică a fost formulată, de pildă, de un scriitor francez, Ju-

lien Benda, care a scris o carte cu mult răsunet, *La Trahison des Clercs*. Benda observă că ideea de justiţie şi de adevăr, toate marile idealuri absolute ale culturii omeneşti, sînt sacrificate de lumea modernă în avantajul unor interese practice mai particulare, cum sînt acele ale naţiunilor sau ale claselor sociale. Intelectualii timpului nostru, spune Benda, deosebindu-se de acei ai altor veacuri, consimt cu uşurinţă să sacrifice adevărul pentru adevăr şi justiţia pentru justiţie, atunci cînd aceste idei, confruntîndu-se cu interese practice mai particulare, acestea din urmă sînt resimţite ca fiind mai preţioase şi mai demne de a fi cultivate. Războiul din urmă, cu sacrificiile lui nu numai materiale dar şi morale, pare a fi îndreptăţit această critică. Dreptatea cere însă să observăm că şi în trecut, justiţia şi adevărul absolut nu erau realizate în viaţa socială care, şi atunci, făcea adeseori necesară sacrificarea acestor idealuri. Numai că atunci exista o clasă specializată de oameni, observă Benda, care reprezenta numai acest punct de vedere, savanţii care nu se conduceau decît de ideea adevărului, caractere morale care nu se orientau decît după ideea binelui şi a justiţiei. În felul acesta, practica fiind uneori insuficientă sau regretabilă, idealul rămînea totdeauna reprezentat, şi pe această cale civilizaţia pătrundea treptat în omenire.

Dacă examinăm de aproape argumentarea lui Benda, observăm că ceea ce îl interesează pe el, chiar în cazul propus ca exemplu al acestui radicalism al idealului, este tot perfecţionarea condiţiei umane, finalitatea practică a culturii. Lucrul este, dealtfel, firesc să fie aşa, fiindcă orice cultură are o valoare omenească ; noi nu ne putem închipui decît cultură pentru oameni, pentru perfecţionarea lor, pentru înaintarea lor către ţintele mari şi ideale ale vieţii. Critica lui Benda se lichidează deci prin însăşi urmărirea mai departe a ideilor sale.

Întrucît, aşadar, critica aceasta este destul de nefondată, măsurată cu structura oricărei culturi, ea este neîntemeiată şi faţă de cazul special al activismului, care îşi poate propune ţinte practice de îmbunătăţire a soartei omului, fără ca să se depărteze de ceea ce alcătuieşte finalitatea imanentă a oricărei culturi. Vom vedea, dealtfel, că concepţia activistă nu este nici aşa de limitată cum poate să apară uneori. Nu este nicidecum adevărat că concepţia activistă este unilaterală, în sensul că ea s-ar lăsa condusă de o valoare exclusiv etică. În activism recunosc mai degrabă tripla orientare a eticului, a teoreticului şi a esteticului. Activismul este, fără îndoială, condus de iubirea de oameni, de aspiraţia către perfecţionarea sorţii omeneşti. Caracterul lui etic este incontestabil. Dar tot atît de adevărat este că în această hotărîre de perfecţionare a destinului omenesc, activismul nu procede decît în baza credinţei că ştiinţa poate, în adevăr, să-l ajute, că în raţiunea omenească există virtualităţi ale căror realizări pot să aducă îmbunătăţirea sorţii umane şi, din acest punct de vedere, putem sublinia un al doilea element al concepţiei pe care o înfăţişăm, şi anume patosul ei teoretic. În sfîrşit, acela care se aşază din punctul de vedere al activismului cultural, înţelege să înlăture dizarmonia şi să obţină o armonioasă convieţuire socială. Natura însăşi, sălbatică şi ameninţătoare, doreşte a fi prefăcută de activism după modelul uman. Nicăieri în civilizaţiile activiste nu întîlnim întîmplătorul, arbitrarul, incoerentul ; pretutindeni aflăm mai degrabă urma ordinii, a gîndului omenesc organizator. Natura din jurul nostru pare în aceste locuri că tinde să devină o operă de artă. De aceea ni se pare a avea dreptate să spunem că una din valorile care conduce activismul cultural este şi valoarea estetică. Sensul activismului este deci cu mult mai larg, intenţia sa este mai multiplă decît a putut apărea acelora care au considerat-o numai ca o soluţie îngustă, exclusivistă, unilaterală.

Iată-ne ajunşi la sfîrşitul expunerii pe care intenţionam s-o fac în studiul acesta. Nădăjduiesc că liniile mari ale acestui studiu sînt destul de limpezi, că problemele s-au succedat într-o ordine suficient de logică, pentru a nu mai fi necesar ca acum, în ultimul moment, care ne este cu atît mai preţios cu cît trebuie să-l consacrăm unor consideraţii esenţiale, să mai fie necesar să revenim asupra planului şi să recapitulăm diviziunile largi ale expunerii noastre. Lucrurile cu care aş dori să închei sînt o aplicaţie succintă a principiilor şi directivelor elaborate la unele din împrejurările culturii româneşti. Lucrul îl socotesc important pentru că în literatura şi ideologia noastră una din problemele mai des discutate este aceea relativă la ţintele pe care cultura noastră trebuie să şi le propună şi la fundamentul ei adînc. Socotesc că această împrejurare este foarte semnificativă şi că, examinată de aproape, ea ne poate aduce unele învăţături.

Vom spune deci că cultura noastră se găseşte într-un interesant proces de adaptare raţională. Adaptarea iraţională, după cum a arătat de atîta vreme „Junimea", a fost de la o vreme înlăturată. Forţa tradiţiilor seculare a slăbit, la un moment dat, din pricina unor împrejurări care îşi au realitatea lor şi care nu sînt numai produsul nefericit al unei închipuiri personale sau al unui spirit revoluţionar democrat. Trecerea de la adaptările iraţionale la cele raţionale a fost determinată de o serie întreagă de condiţii economice şi politice, prin care ţara a trebuit să treacă într-un anumit stadiu al dezvoltării ei. Lipsită de directiva sigură a tradiţiilor, cultura noastră a început de la o vreme să se cugete pe sine, pentru că ea nu mai funcţionează cu forţa inconştientă a instinctelor. Atunci a apărut în literatura noastră acea preocupare despre ceea ce sîntem, cugetarea asupra culturii româneşti şi asupra ţintelor ei. Toţi gînditorii noştri de seamă şi-au pus această problemă. Ceea ce este încă mai interesant este că în ansamblul vieţii noastre sociale a apărut un tip intelectual al cărui corespondent nu-l găsim cu uşurinţă în alte culturi, şi anume tipul omului de cultură care nu cultivă numai o specialitate ştiinţifică anumită, ci care reflectează la destinul global al culturii noastre şi care se simte răspunzător de întreaga orientare a civilizaţiei ţării. În Franţa, în Anglia, în Germania veţi găsi reprezentat mai degrabă tipul intelectualului mărginit în specialitatea lui. La noi, vom găsi desigur şi acest tip, dar nu el ocupă primul plan al importanţei culturale, ci conducătorul cultural, acela care caută sau crede a fi găsit soluţia globală a întregii probleme de cultură a ţării. Veţi recunoaşte în această definiţie multe personalităţi eminente ale scrisului şi gîndirii româneşti mai noi.

În sfîrşit, ca un alt fapt caracteristic pentru starea de lucruri pe care o înfăţişez, este, dacă îmi daţi voie să observ, însăşi înfăţişarea acestui studiu de filozofie a culturii, pe care am avut onoarea să-l dezvolt în faţa dv. Cînd am primit propunerea de a ţine un astfel de curs de la decanul nostru, d-l prof. D. Gusti, care a arătat şi bunăvoinţa cea mai înţelegătoare faţă de el, ideea a fost acceptată în mod cordial de Consiliul Facultăţii noastre. De unde interesul acesta pentru filozofia culturii, un curs care nu numai că nu s-a făcut niciodată aici (şi lucrul, vă rog să mă credeţi,

l-am resimţit uneori ca o aspră dificultate), dar care este făcut foarte rar şi în alte universităţi străine? De unde această bunăvoinţă faţă de ideea acestui curs de filozofie a culturii, această caldă îmbrăţişare şi, dacă nu mă măgulesc prea mult, interesul pe care am crezut a-l putea recunoaşte la unii din dv.? Desigur, din realitatea problemei culturale înrădăcinată în această tendinţă de adaptare raţională, esenţială pentru întreaga noastră civilizaţie.

Cînd cunoaştem bine un drum, putem să-l parcurgem fără să băgăm de seamă şi nu ne interesează amănuntele pe care le întîlnim în cale. Atunci însă cînd ne-am rătăcit în pădure, facem un apel puternic la conştiinţa noastră, ne însemnăm fiecare detaliu ca să ne putem întoarce pe proprii noştri paşi, observăm muşchii copacilor ca să stabilim punctele cardinale, ne aflăm într-un moment de lucidă şi intensă conştiinţă. Este poate cazul omului de cultură român, acela pe care îl vizează acest exemplu. Pierderea vechilor adaptări iraţional-tradiţionale a făcut necesar apelul la conştiinţă, la meditaţia asupra problemei culturii româneşti şi asupra problemei culturii în genere, aşa cum am încercat s-o fac şi eu în cursul de anul acesta.

Am spus că la începutul veacului trecut cultura românească a renunţat la vechile ei valori. Pentru a ne exprima în termenii studiului nostru şi pentru a folosi rezultatele pe care le-am cîştigat pînă acum, ne-am putea întreba care a fost valoarea care conducea cultura în epoca anterioară secolului al XIX-lea. Întrebarea îşi găseşte uşor răspunsul. Vechea noastră călăuză a fost valoarea religioasă. Citiţi pe cronicari şi veţi vedea că înţelepciunea, etica, poezia, patosul lor este scos dintr-o adîncă viaţă religioasă. În momentul în care s-a renunţat la aceste orientări şi la vechea atmosferă, în primele decenii ale veacului al XIX-lea, concepţia care a început să conducă cultura noastră a fost raţionalismul revoluţionar şi democratic de tip francez. Generaţia care a urmat revoluţionarilor din 1848 a fost nedreaptă uneori cu raţionalismul înaintaşilor, pentru că de acest raţionalism a fost la un moment dat mare nevoie. Acest raţionalism a fost acela care a sugerat conştiinţei româneşti idealul libertăţii naţionale. Ceea ce a stat la baza primului naţionalism şi a primului liberalism românesc, adică la baza acelei atitudini care a reuşit, în cele din urmă, să

cucerească pentru noi libertatea națională și libertatea cetățenească, a fost desigur concepția despre ființa rațională care este omul, demn prin rațiunea sa să trăiască liber și să se determine autonom, ca ființă particulară și ca ființă colectivă. Ceea ce s-a numit occidentalizarea noastră, convertirea noastră la idealurile apusene, a fost un rezultat al concepției raționaliste a culturii.

Astăzi, cînd nu mai sîntem în vălmășagul luptelor de idei de la 1860—70, putem privi cu seninătate trecutul și ceea ce a însemnat pentru cultura românească un Eliade Rădulescu, un Rosetti, un Ion Brătianu. Dar ca oameni de știință, preocupați de adevăr, trebuie să spunem că în poziția raționalistă și revoluționară erau închise și unele neajunsuri și că relevarea lor a putut să îndreptățească critica pe care generația imediat următoare a adus-o punctului de vedere al raționalismului revoluționar și democrat. Mai întîi a apărut, ca o consecință a pozițiunii raționaliste, o imensă inflație legislativă. Ideea că prin votări de legi condițiile vieții naționale pot fi ameliorate este o idee pe care noi, ca filozofi, știm unde s-o înrădăcinăm : în credința că rațiunea omenească, așa cum ea se exteriorizează în legi publice, poate să îmbunătățească realitatea socială. Profundă eroare și antipsihologică vedere ! N-au existat legi care să posede această magică virtute ca, prin simpla decretare a unor măsuri, care mai tîrziu pot să nu fie aplicate, realitatea socială să ia un alt curs. Din ce provine oare desuetudinea atîtora din legile votate de Parlamente ? Tocmai din cauza insuficienței concepției raționaliste, care își închipuie că din simplă inspirație a rațiunii și prin virtutea magică a sentințelor ei, realitatea poate fi îndreptată. Eroare profundă, pe care noi, care avem o mai[1] bună disciplină psihologică, o putem recunoaște și denunța. Acest lucru l-a văzut foarte bine Titu Maiorescu.

Din înseși excesele raționalismului și din relevarea neajunsurilor legate de el își capătă o legitimare concepția pe care a reprezentat-o generația junimistă. Odată cu perimarea concepției raționaliste a culturii, concepția ei istorică a început să se implînte tot mai adînc, să cîștige tot mai mult teren în cultura noastră. Este drept să spunem că acela care a lucrat mai întîi la promovarea punctului de vedere istoric în cultura noastră a fost Kogălniceanu, care în vremea studiilor sale în Germania stătuse sub influența istorismului. Kogălniceanu, după cum știți, a fost la Berlin elev al lui Savigny, șeful școlii istorice în jurisprudență. Maiorescu, la rîndul lui, aducea o contribuție însemnată concepției istorice a culturii, cu toate că în propria sa formație intraseră ca elemente hotărîtoare mai mulți factori împrumutați evoluționismului englez și metafizicii germane. Acela însă care s-a cufundat adînc în izvorul de inspirație al istorismului german și acela care s-a alimentat bogat din tezaurul de tradiții istorice al poporului nostru, pentru a extrage de aici substanța unor adevăruri esențiale, a fost Eminescu.

Iată cum și în ritmul culturii noastre s-au succedat concepțiile cele mai reprezentative despre idealul cultural. Ne găsim acum însă într-un moment în care intrăm într-o nouă fază, și dacă nu mă înșel chiar în faza activismului cultural. Astăzi nu mai credem cu naivitate în puterea magică a legilor și nu ne mai mulțumim să contemplăm tradițiile istorice. Astăzi trebuie să ne organizăm. Temperamentul care trebuie încurajat este temperamentul productiv. Creatorul este omul de care cultura românească are mai multă nevoie, și lucrul a fost resimțit și exprimat de mai multe personalități, în mai multe feluri. Considerați tendința răspîndită astăzi în întreaga țară de a crea organisme noi, care să se conducă de rezultatele științei și să intervină activ în rosturile noastre publice, pentru a le transforma. Totul ne spune că vrem să ne desăvîrșim. Această desăvîrșire noi știm însă că n-o putem obține prin decretele magice ale rațiunii care descoperă adevărul, convinsă că, formulîndu-l, el se realizează. Noi trebuie, luînd contact cu marile probleme care ne privesc de aproape, să devenim oameni de inițiativă și să intervenim activ. Ce ne va conduce, ce trebuie să ne conducă în efortul acesta ? Mai întîi credința în știință, în puterea și eficacitatea rațiunii omenești. Apoi iubirea de oameni și patriotismul, hotărîrea de a veni în ajutorul semenilor cu care sîntem întruniți pe același pămînt, cu care împărțim moștenirea aceluiași trecut și aspirațiile către același viitor și, în sfîrșit, mișcați de iubirea ordinii și armoniei estetice, hotărîrea de a da civilizației noastre caracterul unei opere de artă.

1944

[1] În textul de bază : mare (n. ed.).

ADDENDA

CURS DE SOCIOLOGIE

PUNCTE DE VEDERE ÎN SOCIOLOGIA CONTEMPORANĂ [PARTEA A II-a : SOCIOLOGIA CULTURII]

SOCIOLOGIA CULTURII

Prelegerile noastre de pînă acum au considerat două din curentele sociologice care s-au perindat pe scena sociologiei contemporane, şi anume : mai întîi universalismul, al cărui reprezentant este Othmar Spann, în al doilea rînd relaţionismul, adică acel curent sociologic care afirmă ca obiect al sociologiei relaţiunile dintre indivizi. Am desemnat drept întemeietor al relaţionismului pe Simmel şi drept continuator al lui Simmel pe Leopold von Wiese. Relaţionismul, care este afirmat de Simmel, îşi găseşte abia în Leopold von Wiese pe arhitectul care a reuşit să construiască un edificiu complet al problemelor puse de acest curent.

Relaţionişti sînt însă şi ceilalţi sociologi analizaţi pînă acum. Într-adevăr şi Tönnies, cu distincţia sa între societate şi comunitate, nu face altceva decît să stabilească două tipuri esenţiale ale relaţiunilor interindividuale. Relaţionişti sînt, în sfîrşit, şi fenomenologii — un Idtt, un Geiger, un Vierkandt — pentru că şi ei, deopotrivă cu ceilalţi, stabilesc structuri ale conştiinţei rezultînd din confruntarea, din întîlnirea indivizilor în societate.

Cînd, cu ocaziunea analizei sistemului lui Wiese, am formulat cîteva din obiecţiunile care se pot aduce relaţionismului, am arătat că excluderea metodică a studierii scopurilor în societate nu merge fără oarecare dificultăţi. Într-adevăr, relaţionismul declară că nu se ocupă de scopurile pe care viaţa socială le poate urmări, ci numai de relaţiunile dintre indivizi, pentru că aceste relaţiuni sînt aceleaşi, oricare ar fi

scopul pe care procesul social şi-l propune ; indiferent, de pildă, dacă scopul procesului social este ştiinţific sau economic, relaţia pe care o desemnăm sub numele de concurenţă — pentru a alege numai un exemplu din multiplicitatea posibilă a exemplelor — rămîne aceeaşi.

Dar această excludere a scopurilor din cîmpul sociologiei ascunde sociologiei un obiect important, şi anume un obiect care nu poate fi înţeles decît prin raportare la scopurile vieţii sociale. Acest important obiect, asupra căruia raza relaţionismului nu se poate întinde, este cultura omenească. Cultura omenească, într-adevăr, nu putem s-o definim decît în legătură cu scopurile omeneşti. Faţă de domeniul naturii, care este un domeniu al cauzelor eficiente sau al cauzelor mecanice, cultura este domeniul scopurilor sau domeniul finalităţilor, este un domeniu teleologic. În lumea de cauze mecanice care promovează procesul natural, omul introduce scopuri şi aceste scopuri alcătuiesc cultura.

S-au încercat numeroase definiţii ale culturii. Eu însumi în studiul intitulat *Concepţia raţionalistă şi istorică a culturii*, un studiu care a apărut în *Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială*, am înfăţişat cîteva din definiţiile tipice care s-au dat culturii. Revenind asupra acestei materii, astăzi aş propune o altă definiţie, înrudită, ce este drept, cu aceea la care mă opream în studiul amintit, şi anume aş spune că se numeşte cultură acea acţiune de promovare a omului la rolul de agent creator al sorţii sale.

Dacă putem primi ipoteza, de un caracter strict regulativ şi fictiv, a unei umanităţi dinaintea culturii, această umanitate noi nu putem să ne-o închipuim decît ca o întrunire omenească care suportă condiţiunile naturale în care este adusă să trăiască ; umanitatea subculturală, care alcătuieşte, se pare, o ipoteză fictivă şi de o simplă valoare euristică, umanitatea anteculturală noi nu putem să ne-o închipuim decît ca pe o unitate pasivă, care nu-şi conduce soarta sa, ci care suportă presiunea mediului, a cărei viaţă se constituie din multiplicitatea factorilor care o împrejmuiesc. O astfel de umanitate trăieşte o viaţă deopotrivă cu animalele, căci nici animalul nu este creatorul vieţii sale, atitudinea animalului în lume este pur pasivă, el este şi devine ceea ce mediul său îi recomandă a fi. Dar aceasta este tocmai originalitatea omului căci, spre deosebire de animal, el încearcă să treacă la postul de conducere al sorţii sale, şi dezvoltarea acestei tendinţe alcătuieşte cultura omenească.

Este „cult“ omul sau societatea care, protestînd împotriva fatalităţii datelor naturale în mijlocul cărora sînt aduşi să trăiască caută, dimpotrivă, să le stăpînească şi să le folosească în sensul scopurilor şi idealurilor care luminează în conştiinţa lor. Cultura este deci un act de afirmaţie a libertăţii omeneşti, şi această libertate omenească valorează nu numai pentru mediul natural, dar şi pentru mediul social : omul cult nu suportă pasiv datele sociale care înconjoară existenţa sa, ci caută să le transforme în sensul scopurilor şi idealurilor sale. Propria sa structură morală el n-o primeşte ca pe o dată fatală, ci ca pe un material plastic, care poate să fie înmlădiat şi condus în sensul realizării idealurilor care au luminat în sine. În acest înţeles trebuie deci luată definiţia culturii : drept acţiunea libertăţii omeneşti care tinde să promoveze pe om în rolul de agent creator al destinului său.

Dar fenomenul acesta al culturii, definit în felul în care l-am făcut, este un fenomen prin excelenţă social, într-un înţeles dublu : cultura este un fenomen social mai întîi din pricina faptului că asimilarea culturii, propagarea ei din generaţie în generaţie, transformarea ei într-un bun al existenţei noastre proprii nu se poate face decît prin societate. Dacă n-ar exista o societate, adică o realitate spirituală superioară indivizilor, cultura n-ar fi posibilă, căci care sînt agenţii propagării culturii ? Aceşti agenţi sînt tradiţia, de pildă, familia, şcoala, producţia spirituală în toate domeniile, în domeniul ştiinţific, în domeniul artistic, juridic ş.a.m.d. Dar toţi aceşti factori ai culturii nu sînt posibili decît sub rezerva existenţei unui organism social, adică a unei realităţi spirituale care îi întrece pe indivizi şi îi cuprinde.

Pe de altă parte, cultura este un fenomen social, pentru că societatea oferă mijloacele de realizare a scopurilor ei ; societatea, prin prestigiul ei, asociază cu anumite reprezentări ale culturii ideea unei autorităţi care face din bunurile culturale bunuri demne de a fi rîvnite de noi, şi iată că cultura nu se realizează decît în societate şi prin societate. Atunci putem spune că, în adevăr, cultura alcătuieşte un fenomen prin excelenţă sociologic, de care sociologia nu poate să rămînă străină, aşa cum rămîne în forma sociologiei relaţioniste, care îşi impunea excluderea metodică a studierii oricăror scopuri.

Din astfel de considerații a răsărit, într-o anumită dependență a sociologiei moderne, interesul pentru fenomenul culturii. Mai mult decît atît : orice fenomen social este, în același timp, un fenomen cultural, pentru că orice fenomen social este produsul voinței sociale, și voința se conduce totdeauna de reprezentarea unui scop ; or, odată cu reprezentarea scopurilor intrăm în domeniul finalist al culturii, și atunci s-a pus întrebarea dacă adevărata sociologie nu este tocmai sociologia culturii. Odată cu aceasta intrăm în complexul sociologiei culturii, al cărei reprezentant printre sociologii moderni este sociologul german Alfred Weber. Alfred Weber este profesor la Heidelberg ; el n-a dat pînă acum un sistem al sociologiei culturale, ideile sale însă, care au determinat cercetări numeroase, au fost înfățișate de el într-o mică scriere apărută în 1927 și care se numește *Ideen zur Staats und Kultursoziologie*. În același timp invitat de Vierkandt, sociologul amintit în mai multe rînduri aci, să colaboreze la marele său dicționar sociologic, pomenit de asemeni, a redactat o schiță a sistemului său, deocamdată într-o existență mai mult virtuală, care a apărut în acest dicționar sociologic și care constituie pînă acum expunerea cea mai completă și cea mai sistematică pe care el a făcut-o asupra ansamblului ideilor sale.

Dar sociologie a culturii a făcut nu numai Al. Weber, dar și alți sociologi contemporani, și atunci, aruncînd o privire asupra întregii mișcări dezvoltate în această direcție, ne putem întreba care sînt problemele tipice ale sociologiei culturii.

Firește, una dintre primele probleme care apar aci este aceea în legătură cu factorii determinanți ai culturii. Cine poate să răspundă la întrebarea : „care sînt factorii determinanți ai culturii“ decît o sociologie a culturii ?

Ei bine, care sînt acești factori ? Unul dintre factorii determinanți cei mai de seamă este mediul natural în care o cultură se dezvoltă. Solidaritatea culturilor cu peisajul natural a fost adeseori explicată în sociologia modernă a culturii.

Un alt factor este factorul etnic, deoarece cultura devine ceea ce este și după indicația geniului național, a geniului etnic care o comandă. Firește că un rol în orientarea culturilor au și oamenii mari, inventatorii culturii din toate domeniile. Și, în sfîrșit, hazardul, acel hazard pe care filozoful francez Cournot îl definea drept rezultatul întrunirii a două serii cauzale deosebite.

Într-un sistem al determinismului universal nu toate lucrurile sînt explicate, căci dacă înțelegem cum un fenomen derivă din altul, cum o cauză generează un efect, nu putem explica de ce seria anumitor cauze și efecte se întîlnește cu altă serie de cauze și efecte tocmai într-un anumit punct, pentru a produce, din această conjunctură, un fenomen nou și neașteptat, pe care, din pricina ignoranței noastre, îl numim un fenomen întîmplător, un produs al hazardului. Ei bine, hazardul are, de asemeni, importanța lui în generarea faptelor de cultură, și atunci sociologia culturii trebuie, fără îndoială, să dozeze ceea ce este raționabil, explicabil, în procesul culturii, și ceea ce rămîne pururi neexplicabil și atribuit numai hazardului.

Mai departe, sociologia culturii descrie, ca o altă problemă a sa, fenomenul atît de interesant al solidarității organice a feluritelor domenii ale culturii. Într-adevăr, după cum eu însumi am explicat adeseori — pentru că și eu sînt un adept al sociologiei culturii și în cursul meu de știința culturii am dat acestei directive o amplă explicație — există o solidaritate organică între feluritele manifestări ale aceleiași culturi : între științele, sistemul juridic, morala, religiunea și arta aceleiași culturi există o legătură, sau — cum spuneam altă dată — un aer de înrudire. Cineva observă și descrie în ce constă această atmosferă unitară în care se dezvoltă feluritele manifestări ale culturii : nici o altă disciplină decît această sociologie a culturii, care, așadar, își motivează existența și prin originalitatea problemelor pe care și le pune.

Și atunci, dacă produsele spirituale ale unei culturi dovedesc această înrudire, această solidaritate organică a lor, atunci sîntem îndreptățiți să considerăm, după cum spune odată Alfred Weber, că cultura este, de fapt, o entelehie, în înțelesul pe care Aristotel îl dădea acestui cuvînt, adică o forță dinamică, o forță care activează produsele spirituale ale unei culturi dintr-un anumit centru intern de idealitate, legînd între ele aceste manifestări tocmai prin comunitatea rădăcinilor. Sociologia culturii și-a propus deci, în epoca noastră, explicitarea și adîncirea acestui concept al entelehiei culturii, adică al principiului activ care o străbate și leagă feluritele ei manifestări între ele.

Fără îndoială însă că această solidaritate organică a diferitelor manifestări culturale poate să ne apară într-un fel sau altul. Au fost vremuri cînd aceste manifestări felurite erau dominate de una din ele, au fost culturi prin excelenţă teoretice, cum a fost cultura grecească, sau culturi prin excelenţă religioase, cum a fost cultura evului mediu; dar au fost şi epoci, ca, de pildă, tocmai epoca modernă, în care aceste felurite manifestări au năzuit să se izoleze unele faţă de altele, pentru a trăi viaţa lor strict originală, epoci de autonomizare a valorilor, ca aceea a cărei explicaţie o găsim în marele sistem al lui Kant. Alfred Weber vede aci un reflex al disociaţiei moderne dintre stat şi economie. Dacă valorile culturale au fost cultivate în acest spirit al independenţei lor, lucrul se explică din deosebirea fundamentală pe care timpul o făcuse între ideea politică şi ideea economică. Autonomia valorilor este expresia unui liberalism, expresia unei toleranţe, care se realizează din îndemnul creatorilor culturii de a lucra pe seama lor în vederea ţintelor proprii ale cercetărilor sau creaţiunilor cărora îşi destinau viaţa.

Culturile, în sfîrşit, evoluează, ele nu rămîn veşnic aceleaşi, şi atunci o problemă nouă apare în ochii sociologiei culturii: problema evoluţiei culturii. Cum evoluează cultura? Desigur, parcurgînd etape felurite. Şi atunci, una dintre întrebările esenţiale ale sociologiei culturii este: care sînt etapele pe care, îndeobşte, culturile omeneşti le străbat? Alteori problema se pune altfel: se constată o mobilitate a spiritului cultural în omenire, însă se pare că această mobilitate nu reconstituie totdeauna un proces unitar, ci culturile iau o formă sau alta, adoptă un tip sau altul de cultură, şi atunci o întrebare esenţială, pe care nu şi-o poate pune decît această disciplină nouă a sociologiei culturii, este: care sînt tipurile de cultură pe care o cultură omenească le-a îmbrăcat şi dacă aceste tipuri revin uneori în cultura omenească.

După cum ştiţi, şi în această privinţă vederile au fost împărţite, şi astfel sociologia culturală a luat forme diverse: sînt sociologi care socotesc că evoluţia aceasta constituie un proces unitar şi că acest proces ar consta dintr-o însumare necontenită de valori, dintr-o creştere necontenită a valorilor culturii omeneşti, şi odată cu aceasta avem ipoteza progresivistă; sînt alţii care socotesc, dimpotrivă, că culturile alcătuiesc unităţi închise, care n-au corespondenţe între ele, fiecare cultură reprezintă o existenţă aparte, lumea culturii omeneşti este un univers pluralistic, sînt atîtea culturi cîte societăţi culturale au existat, cîţi purtători de cultură au fost, şi în cazul acesta avem ipoteza istoristă în ştiinţa culturii.

Dar există o altă vedere, care socoteşte că, deşi culturile n-au comunicaţie între ele, cu toate acestea, înăuntrul fiecărui ciclu cultural deosebit cultura urmează un drum identic, în aşa fel încît se pot stabili corespondenţe între aceste evoluţii discontinue dar paralele, şi atunci avem soluţia morfologiei culturii, pe care a propus-o şi aplicat-o Oswald Spengler în cartea sa renumită, o soluţie care stabileşte aşa-numitele etape culturale contemporane.

Pentru Oswald Spengler, care sfidează în acest moment întrebuinţarea curentă a cuvintelor, socialismul modern este contemporan cu stoicismul greco-roman şi cu budismul indian, reprezintă adică acelaşi moment într-o evoluţie care decurge separat în interiorul fiecăruia dintre aceste cicluri culturale, dar după aceleaşi norme imanente. Stoicismul şi socialismul ar reprezenta deci aceeaşi preponderenţă a atitudinii intelectuale în faţa vieţii şi ar reprezenta o fază fatală prin care orice societate trebuie să treacă, şi anume un moment în care începe declinul ei.

Iată, în scurt, cam care sînt problemele pe care sociologia culturii şi le propune. Dar sfera aceasta de întrebări relative la factorii culturii, la descrierea unităţii sale de stil, la evoluţia ei, la etapele sau la tipurile ei, toată această sferă de întrebări aminteşte o ştiinţă mai veche, care îşi punea întrebări asemănătoare, dar în alt spirit şi cu altă tendinţă; această ştiinţă mai veche, care seamănă cu sociologia culturii, din care sociologia culturii a rezultat, este filozofia istoriei. Şi filozofia istoriei se întreba dacă nu cumva viaţa istorică nu decurge după anumite legi, după anumite norme, şi filozofia istoriei se întreba dacă nu există cumva o cauzalitate naturală sau spirituală a procesului istoric cultural. Şi, cu toate acestea, există o adîncă deosebire între sociologia culturii şi filozofia istoriei, o deosebire pe care trebuie s-o marcăm pentru a înţelege sociologia culturii în adevărata originalitate a obiectului său.

Vechea filozofie a istoriei, adică aceea pe care a reprezentat-o, la finele veacului al XVIII-lea, un gînditor ca

Condorcet, sau în secolul al XIX-lea gînditori ca Saint-Simon, Auguste Comte, Hegel, Karl Marx, această filozofie a istoriei presupunea că istoria urmărește un scop, că istoria este realizarea necontenită a unui anumit scop pe care noi îl putem cunoaște ; și atunci, dacă noi putem cunoaște scopul istoriei universale, noi putem să judecăm faptele istorice în raport cu el, socotindu-le pe unele bune, juste și nimerite, iar pe altele rele, false și eronate. Filozofia istoriei era, prin urmare, un sistem teleologic de reflectare a istoriei și, în același timp, un sistem normativ, care permitea judecarea istoriei universale.

Iată însă două poziții la care sociologia culturii renunță : sociologia culturii nu se confundă cu Dumnezeu, singurul care își poate reprezenta scopul către care se desfășoară viața omenirii, și nu se confundă cu Dumnezeu pentru că nici nu-și propune judecarea faptelor umanității. Sociologia culturii constată numai fazele care au fost parcurse, interzicîndu-și însă rostiri asupra viitorului sau judecăți asupra meritului sau demeritului actelor culturale omenești ; aș spune, prin urmare, că sociologia culturii este o filozofie a istoriei trecută în faza de pozitivare.

Sociologia culturii se deosebește apoi și de acea dependență socială a filozofiei culturii care a fost materialismul istoric, reprezentat de Karl Marx, pentru că în materialismul istoric una singură dintre valorile culturale, și anume valoarea economică, era socotită drept substratul și agentul cauzal al celorlalte valori. Celelalte valori, valorile spiritului în totalitatea lor, sînt înfățișate încă în *Manifestul comunist* al lui Marx și Engels din 1848 drept suprastructuri, produse derivate ale fundamentului economic al societății. Iată însă o vedere pe care sociologia culturii o respinge, căci sociologia culturii a reușit să evidențieze faptul comunicării și cauzării continue și reciproce a valorilor între ele. Valorile culturale trăiesc în unitate pentru sociologia culturii și se generează unele pe altele. Valoarea economică are influențe asupra celorlalte valori ale culturii, dar, la rîndul ei, este influențată de alte valori ale culturii, și în afirmarea acestui punct de principiu se pronunță una dintre cele mai importante vederi ale noii discipline.

În sfîrșit, sociologia culturii se deosebește și de morfologia culturii a lui Spengler, pentru că scopul morfologiei culturii a lui Spengler este prognoza culturală, prevederea. Sistemul filozofic istoric al lui Spengler este făcut cu intenția de a stabili care este viitorul culturii noastre, și — după cum știți — stabilirea acestui viitor apare la Spengler în culori sumbre. Dar sociologia culturii, ca o ramură pozitivă și inductivă a cunoștinței omenești, refuză prognoza culturală. Ea știe că în procesul culturii intră mai mulți factori decît aceia care pot fi cunoscuți, ea poate într-un mod foarte general să vorbească de unitatea anumitor procese, de fatalitatea succesiunii anumitor etape, dar nu poate să afirme că factori noi nu pot interveni în orice moment pentru a da o altă formă, o altă conformație procesului cultural.

Iată, prin urmare, cum sociologia culturii se mărginește față de atîtea dintre domeniile înrudite și iată cum din această mărginire apare mai reliefat chipul adevărat al sferei de probleme pe care o denumim cu numele de sociologia culturii.

Dar bogatele cercetări care au fost întreprinse în interiorul sociologiei culturii au dus la numeroase și interesante rezultate, asupra cărora voi reveni în lecția viitoare.

TIPURI ȘI TREPTE DE CULTURĂ

În prelegerea trecută am început să ne ocupăm de acel curent al sociologiei contemporane care primește numele de sociologia culturii. Înfățișarea sferei de întrebări și de soluții pe care sociologia culturii le cuprinde se prezintă într-un izbitor contrast cu sociologia relaționistă, căreia i-am consacrat prelegerile de mai înainte.

Sociologia relaționistă, spuneam la începutul prelegerii trecute, nu studiază decît tipurile de relații dintre indivizi, făcînd cu totul abstracție de scopurile vieții sociale. Aceasta însă elimina o serie de întrebări, cele mai caracteristice, pe care gîndirea sociologică și le putea pune. Pentru a corecta această stare de lucruri apare sociologia culturii, al cărei reprezentant modern este sociologul german Alfred Weber.

Printre aceste probleme, una are o însemnătate deosebită, și anume aceea care se întreabă care sînt tipurile de cultură, adică aceea care năzuiește la crearea unei tipologii a culturii omenești, căci există, fără îndoială, mai multe tipuri de cultură — și întrebarea următoare este dacă aceste tipuri nu se găsesc cumva într-o anumită relație de succesiune, dacă nu

există un proces cultural care marchează o trecere anumită şi de neînlăturat de la un tip de cultură la alt tip de cultură, cu alte cuvinte dacă nu există cumva o succesiune de trepte culturale.

Problema treptelor culturale sociologia culturii a împrumutat-o de la filozofia istoriei, şi împrejurarea nu conţine în sine nimic extraordinar, pentru că, printre curentele de gîndire care au pregătit sociologia culturii, noi am făcut să treacă încă de la început şi filozofia istoriei.

Vedeţi, prin urmare, că aceeaşi problemă centrală a filozofiei istoriei revine în sociologia culturii, tratată însă în alt spirit şi găsindu-şi un răspuns puţin deosebit decît acela pe care îl găsisem mai înainte: **căci, într-adevăr, filozofia istoriei** preconiza un proces istoric teleologic, socotea că istoria se îndreaptă către anumite scopuri care sînt mai mult sau mai puţin întrevăzute de agenţii istoriei.

Iată, într-adevăr, cîteva din felurile în care filozofia istoriei a trecutului îşi reprezenta evoluţia vieţii omenirii, trecerea ei prin mai multe tipuri de cultură. Iată, de pildă, foarte interesanta lege a evoluţiei culturii omeneşti pe care o stabileşte în secolul al XIX-lea Ferguson, un gînditor englez, în lucrarea sa de la 1767, intitulată *Încercare asupra istoriei societăţii omeneşti.*

Ferguson socoteşte că societăţile omeneşti evoluează poposind în trei tipuri succesive, şi anume în societăţi barbare, în societăţi sălbatice şi în societăţi civilizate. Această trinitate de tipuri succesive aminteşte, fără îndoială, trinitatea tipurilor umane despre care vorbise Rousseau, încă din 1755, în *Discursul asupra inegalităţii oamenilor.*

Vă aduceţi aminte, în adevăr, că acest *Discurs* a alcătuit obiectul unei analize într-unul din seminariile noastre de anii trecuţi. Rousseau deosebea între omul din starea de natură — adică acela care trăieşte izolat şi care nu este rău, pentru că nu se găseşte în condiţia de a fi rău, căci este izolat — deosebeşte, aşadar, între omul în stare de natură şi omul în stare de sălbăticie, *„l'homme sauvage"* — care este asociat, deci trăieşte într-un început de societate foarte primitivă, are adaosul bunelor instincte de sociabilitate rezultînd din această stare. În sfîrşit, Rousseau deosebeşte şi al treilea tip, al „omului civilizat", care s-a aşezat în societăţi stabile, care cunoaşte proprietatea privată, şi din această pricină are în sine şi suma

afectelor şi tendinţelor care alcătuiesc răutatea omului: avariţia, cruzimea ş.a.m.d.

Această tripartiţie a lui Rousseau care distinge între omul în stare de natură, omul în stare de sălbăticie şi omul civilizat revine, însă aplicată nu la tipologia morală a omului ci la tipologia societăţilor, în lucrarea lui Ferguson.

Dar o încercare de a găsi sistemul general al vieţii istorice a omenirii, succesiunea treptelor în care viaţa omenirii poposeşte, a dat, tot în veacul al XVIII-lea, gînditorul şi economistul francez Turgot, care enunţă aşa-numita lege a celor trei stadii ale omenirii. Tot o lege în sensul acesta a făcut celebru pe Auguste Comte, părintele pozitivismului. Dvs. ştiţi însă ce se înţelege prin această lege a celor trei stadii, încît mă socotesc dispensat să insist asupra acestor lucruri.

După legea celor trei stadii se afirmă că omenirea la început a gîndit religios, socotind că lumea este mişcată de zei sau de Dumnezeu; se trece apoi în etapa metafizică, în care se socoteşte că forţele dinamice ale lumii sînt entităţi metafizice, idei, pentru a ajunge, în sfîrşit, în stadiul pozitivist, cînd ştiinţa îşi impune punctul ei de vedere în toate împrejurările omeneşti, iar această ştiinţă, renunţînd la relaţiile metafizice, de-a pururi ignorate de noi, se mulţumeşte să constate numai raporturile dintre fenomene, pentru ca, stăpînă pe cunoştinţa felului în care ele decurg, să le poată prevedea şi în felul acesta să le stăpînească.

Importanţa lui Auguste Comte faţă de Turgot a fost că, pentru primul, această succesiune de puncte de vedere teoretice este întovărăşită cu o succesiune de forme în toate domeniile culturii. Într-adevăr, trecerea de la faza religioasă la faza metafizică şi apoi la cea pozitivistă înseamnă, în acelaşi timp, o trecere de la vechile constituţii la constituţiile absolutiste şi, în sfîrşit, la regimul modern, dominat de industrialism şi de ştiinţă. Aceeaşi succesiune se poate observa în morală, în aşezările juridice, ba chiar în idealurile artistice ale oamenilor, întru atît Auguste Comte recunoscuse solidaritatea adîncă în care valorile culturale există şi particularitatea lor de a se integra la fiecare moment al evoluţiei lor într-un ideal omogen.

Dar, după cum v-am spus, toate aceste concepţiuni asupra treptelor culturale pe care omenirea le străbate, concepţiuni care provin din filozofia istoriei, sînt de caracter teleologic,

pentru că toate socotesc că omenirea se îndreaptă categoric, hotărît, către anumite scopuri, fie aceste scopuri civilizaţia sau dominaţia ştiinţei, ca în sistemul lui Auguste Comte. Sociologia culturii s-a întrebat şi ea dacă nu cumva există mai multe trepte culturale şi dacă nu există o succesiune ireversibilă a acestor tipuri ; numai că sociologia culturii nu socoteşte că acest proces are un caracter teleologic şi, în acelaşi timp, sociologia culturii nu se îndreptăţeşte de la existenţa ultimei faze pe care omenirea a ajuns-o, pentru a judeca, respectiv pentru a lăuda sau pentru a blama ceea ce a fost în trecut. Dimpotrivă, sociologia culturii, ca oricare dintre disciplinele moderne, are un caracter empiric inductiv. Ea stabileşte o ordine în dezvoltarea vieţii omenirii după materialul pe care istoria i-l pune la îndemînă. Ea nu socoteşte că evoluţia aceasta a fost condusă de scopuri, eventual de scopuri reprezentate de o voinţă providenţială, ci socoteşte că aci au fost cauze de ordin mecanic, dar că, în tot cazul, materialul istoric pe care-l avem la îndemînă ne permite formularea anumitor legi în care se rezumă şi se sintetizează mersul pe care de fapt omenirea l-a avut în decursul istoriei sale.

Dar spunînd că sociologia culturii admite anumite legi de dezvoltare, anumite tendinţe generale, capabile de a fi formulate în propoziţii generale, universale şi necesare, prin urmare în legi, această simplă formulare este menită să ridice greutăţi serioase, între care cea mai importantă este probabil prevăzută de dvs.

Într-adevăr, în veacul al XIX-lea, dezvoltarea extraordinară pe care studiile istorice au luat-o a pus problema logicii istoriei, a metodologiei istoriei ; s-a pus anume întrebarea dacă istoria este o ştiinţă deopotrivă cu celelalte ştiinţe, cu ştiinţele naturii. După ample discuţii care au fost suscitate de aceste întrebări, unul dintre răspunsurile care s-au bucurat de o aderare mai largă a fost acela pe care l-a formulat Rickert, marele filozof şi metodolog. Rickert a arătat că ştiinţele naturii folosesc o metodă generalizatoare şi, spre deosebire de ele, ştiinţele istorice folosesc o metodă individualizatoare. Istoria îşi propune să stabilească faptele aşa cum ele s-au întîmplat, în stricta lor individualitate, pe cîtă vreme ştiinţele naturii îşi propun să stabilească relaţiile generale între fenomene : una procedează, aşadar, după metoda individualizatoare, pe cîtă vreme celelalte după metoda generalizatoare. Dar nu cumva, atunci, sociologia culturii, care încearcă să stabilească legile de evoluţie ale omenirii, să stabilească seria fatală şi ireversibilă a treptelor culturale pe care ea le străbate, nu cumva această preocupare a sociologiei culturii merge împotriva rezervei pe care istoria modernă şi-a impus-o atunci cînd a precizat că rolul său este să individualizeze fenomenele, iar nu să facă generalizări asupra lor ?

Fără îndoială că obiecţia se poate face. Numai că pentru scuza — dacă este nevoie de o scuză — a sociologiei culturii — trebuie arătat că aceste aşa-zise legi ale treptelor culturale pe care omenirea le străbate sînt capabile de o anumită înmlădiere în sens istoric ; ele nu sînt legi fixe, rigide şi indiscutabile, ca acelea pe care le stabilesc ştiinţele exacte — mecanica, fizica sau chiar biologia — ci sînt legi de un caracter plastic, în care fuzionează mai degrabă spiritul generalizator cu spiritul individualizator, şi anume în trei moduri deosebite, care constituiesc şi cele trei accepţiuni ce se pot da cuvîntului de lege.

Într-adevăr, în primul rînd cuvîntul lege înseamnă aci o lege de dezvoltare a oricărei unităţi culturale închise. Un popor, de pildă, se pare că trece prin anumite trepte de viaţă, prin anumite forme succesive de viaţă ; sau o clasă socială, sau o instituţie anumită — toate aceste cercuri sau unităţi culturale închise, care posedă o individualitate anumită, se presupune că trec printr-o serie de trepte. Dar sociologia culturii nu afirmă nicidecum că procesul acesta nu poate fi înmlădiat, că anumite alte condiţiuni nu-l pot abate în aşa fel încît unele trepte să fie sărite sau să fie puţin deviate, adică să ia o altă formă după acele condiţii ; şi atunci sociologia culturii se întreabă care sînt aceste condiţii capabile să corecteze şi să specifice ceea ce ar fi prea rigid şi prea general în legea treptelor culturale.

Între aceste cauze care înmlădiază, specifică şi individualizează legea treptelor culturale este mai întîi rasa. Dacă toate unităţile culturale închise trec în mod general prin anumite forme, totuşi aceste forme pot să ia un caracter sau altul după rasa agentului care poartă treapta culturală, sau după clima în care trăieşte, sau după influenţele întregului mediu istoric în care se dezvoltă viaţa sa. Prin urmare, nu avem de-a face cu un proces absolut rigid ; putem spune că un popor care şi-a trăit viaţa sau şi-a istovit posibilităţile

istoriei sale — cum ar fi medoperşii sau romanii — deşi în decursul vieţii lor se pot recunoaşte anumite trepte fatale prin care deopotrivă au trecut, totuşi procesul nu este absolut identic la medoperşi ca la romani, deoarece după împrejurări deosebite — clima, rasa, influenţele istorice — care s-au exercitat asupra lor, de un caracter material sau moral, procesul a luat o formă sau alta, s-a specificat, s-a individualizat.

Vedeţi, prin urmare, că legea treptelor culturale nu este absolut rigidă, ci ea admite corectarea din partea tuturor acestor factori individualizatori. Însă „legile" despre care vorbim aci pot fi luate şi în altă accepţiune ; ele se pot referi la anumite trepte de dezvoltare ale unui proces cultural unic. De pildă, legea celor trei stadii, despre care vorbeşte Auguste Comte, este legea de dezvoltare a unui proces cultural unic, care se întinde asupra întregii omeniri ; dar o lege îşi poate întinde valabilitatea şi asupra unei unităţi mai reduse, de pildă asupra economiei europene.

Economia europeană a trecut şi ea prin mai multe trepte, şi astfel de trepte a stabilit într-o lucrare celebră economistul Schmoller. Ei bine, Schmoller a găsit că economia politică europeană a trecut prin cinci faze, de la epoca agrară primitivă pînă la epoca statelor moderne şi a independenţei lor internaţionale.

Nu voi insista asupra acestor discuţii, care nu intră în problema culturii, dar în tot cazul vedeţi că legea despre care este vorba aci este luată într-un sens deosebit decît cel despre care era vorba înainte. Înainte era vorba de legi aplicate tuturor unităţilor culturale şi sociale închise, care trec deci prin aceleaşi faze ; pe cîtă vreme aci este vorba de o lege obţinută din studierea unui singur caz, a unităţii care se numeşte economie europeană ; tot aşa s-ar putea stabili legile de dezvoltare ale economiei americane, asiatice sau africane, sau putem să închipuim legi de dezvoltare ale poporului român, relativ deci la fazele culturale prin care poporul român a trecut. Prin urmare, aci este vorba de o lege cu o sferă mult mai mică, pentru că această sferă coincide cu viaţa unei unităţi limitate ; aşadar, aceste legi sînt o sinteză între tipologie şi între istorism. Prin urmare, gînditorul face, în acelaşi timp, o operă de generalizare şi de istorie, deci de individualizare. Vedeţi, aşadar, că acel conflict dintre

metoda generalizatoare şi individualizatoare nu este atît de ireductibil, că există puncte de conciliere.

În sfîrşit, legea treptelor culturale înseamnă şi altceva ; în a treia accepţiune, anume, se poate spune că orice unitate culturală are un tip ideal al său. Acest tip ideal nu este concret, palpabil, ci este o construcţie mintală, pur ideală, regulativă, care ne foloseşte pentru înţelegerea anumitor fenomene. Ei bine, în lumina acestui tip ideal al unei societăţi sau al unui cerc cultural anumit, pot să constat dezvoltarea societăţii respective din momentul în care acest tip ideal abia mijeşte, pînă în clipa în care el se dezvoltă cu plenitudine. De pildă, există un tip ideal al civilizaţiei greceşti descris adeseori — eu însumi la feluritele mele cursuri am evocat în ce constă acest tip ideal al culturii greceşti. Ei bine, acest tip ideal al culturii greceşti n-a devenit evident sau nu s-a manifestat perfect de la începutul ei, din epoca miceniană sau din momentul în care au năvălit dorienii, ci el a devenit perfect mai tîrziu, cu Pericle, cînd s-a realizat tipul ideal al culturii greceşti. La un moment dat, au început să se manifeste scopurile către care procesul părea că se îndreaptă, pînă cînd acest tip a apărut în toată plenitudinea şi claritatea lui, cînd cultura grecească, cu alte cuvinte — cum se spune de obicei — şi-a dat expresia ei integrală.

Atunci, o cultură poate fi examinată şi sub acest unghi, deci sub unghiul felului în care ea se dezvoltă treptat-treptat pînă la realizarea idealului ei. Cum se dezvoltă însă pînă la această realizare ? Străbătînd mai multe trepte — şi în aceste trepte apare din ce în ce mai clar, pînă cînd apare clar de tot, pînă cînd — cu alte cuvinte — cultura îşi dă expresia ei definitivă. Şi cu ocaziunea aceasta stabilim o serie de trepte culturale, dar înţelese în mod deosebit decît în cele două accepţiuni anterioare.

Vedeţi, prin urmare, care sînt cele trei moduri în care ne putem reprezenta treptele culturale.

Trepte culturale sau tipuri culturale succesive au fost stabilite în legătură cu feluritele ramuri ale culturii, de pildă cu arta. Dvs. vă aduceţi aminte că partea cea mai însemnată a esteticii lui Hegel, despre care ne-am ocupat la seminar, este făcută din stabilirea acestor trepte, pe care le-a străbătut succesiv idealul artistic al omenirii. Omenirea, ne spune Hegel, a aderat mai întîi la idealul simbolic al artei, apoi la

idealul clasic şi, în cele din urmă, la idealul romantic, prin urmare, iată o serie de idealuri care arată legea de dezvoltare a omenirii în activitatea ei artistică.

Există trepte culturale stabilite în legătură cu gîndirea şi în legătură cu filozofia. Filozofia veche, a antichităţii, era o filozofie statică, ea afirma idealuri statice în viaţa morală şi în înţelegerea lumii, filozofia modernă, dimpotrivă, este o filozofie dinamică ; acum pare că statismul revine, deci şi în acest domeniu s-a încercat a se stabili anumite trepte culturale pe care omenirea le-a străbătut.

S-a încercat să se stabilească trepte culturale şi legi de evoluţie ale omenirii şi în legătură cu religia, vorbindu-se de fetişismul primitiv, de politeism, de monoteism. Iată trei trepte culturale religioase pe care omenirea le-a străbătut.

Dar de feluritele sisteme care s-au produs în legătură cu economia omenirii să ne ocupăm ceva mai pe larg.

Sînt o mulţime aceste legi şi, fireşte, eu nu pot decît să amintesc pe unele din ele, pe acelea a căror cunoştinţă este absolut indispensabilă pentru a ne face o idee cel puţin aproximativă despre bogăţia ideilor risipite în această ocaziune.

Aşa, de pildă, este legea de dezvoltare economică pe care o stabileşte Friederich List în lucrarea sa *Das National-System der politischen Oekonomie (Sistemul naţional al economiei politice)*. Fr. List stabileşte cinci trepte de dezvoltare ale vieţii economice a omenirii şi el socoteşte că orice societate omenească trebuie să treacă prin toate aceste cinci trepte. Este cu neputinţă ca unele din aceste trepte să fie sărite şi este cu neputinţă ca atunci cînd un popor se găseşte într-una din aceste trepte să nu ajungă în cea următoare. Aceasta este o lege de tipul întîi din clasificarea pe care am dat-o mai înainte, este o lege care priveşte evoluţia tuturor unităţilor sociale.

Care sînt aceste cinci trepte despre care vorbeşte Fr. List ? Mai întîi, treapta vieţii vînătoreşti. List susţine că toate popoarele au început prin economia vînătorească, subzistenţa şi-au procurat-o societăţile mai întîi pe calea vînătorii. Din faza vînătorească, omenirea a trecut în faza păstorească : după ce a vînat, omul a domesticit pe unele dintre animale şi le-a exploatat, s-a hrănit din laptele şi carnea lor, s-a îmbrăcat cu părul sau blana lor ş.a.m.d. Omul, folosind unele

animale, şi-a dat seama că îi pot fi folositoare în munca cîmpului, şi din faza păstorească a trecut la faza agricolă, în care apare şi statul ; deci statul agricol este a treia fază. De aci omenirea a trecut la statul în acelaşi timp agricol şi manufacturier, va să zică încep meseriile şi industriile, fără ca ocupaţia agricolă să se piardă. De aceea această fază capătă numele de stat în acelaşi timp agricol şi manufacturier. În sfîrşit, a cincea fază în care lumea a trecut — după cum crede List — pe la jumătatea veacului al XIX-lea, este statul în acelaşi timp agricol, manufacturier şi comercial.

Fr. List dădea acestei concepţiuni despre etapele de dezvoltare ale economiei şi un caracter normativ, susţinînd că un popor nu poate să-şi dea întreaga lui expresiune, nu poate să ajungă la deplina realizare a rolului său decît străbătînd cele cinci faze : popoarele care s-au oprit la o fază anterioară sînt neisprăvite, şi ele trebuie neapărat să grăbească procesul către fazele ulterioare, pentru că toate virtuţile sale apar succesiv şi se dezvoltă treptat.

Un alt sistem asupra evoluţiei economice a oricărei societăţi omeneşti a dat în 1864 economistul Brunno Hildebrand, care a adoptat un alt criteriu în stabilirea tipurilor sale succesive de economie, şi anume criteriul extensiunii grupului social. În grupurile sociale mici economia este naturală, adică oamenii sînt producătorii bunurilor de care au nevoie, şi cînd unul dintre aceşti oameni nu poate să producă toate bunurile de care are nevoie, schimbă pe cele care le produce el cu cele pe care le-a produs altul (schimbul în natură). Aceasta este faza de economie naturală.

Fazei de economie naturală îi urmează faza de economie bănească, adică oamenii găsesc acea speţă naturală, care sînt banii, cu putere de cumpărare egală şi universală, şi care face inutil schimbul în natură, greoi şi uneori chiar imposibil.

În sfîrşit, după fazele economiei naturale şi băneşti urmează faza economiei de credit, cînd însuşi banul ca speţă neutră prezentă devine inutil, pentru că totul se bazează pe credit. Aceasta e a treia fază, şi anume aceea în care ne găsim noi, sau mai bine zis în care se găsea el, Br. Hildebrand, pentru că ideea de credit a suferit în timpul nostru o zdruncinare aşa de puternică încît, pentru un moment, noi nu putem şti încotro se orientează viaţa economică a societăţilor noastre.

Un sistem de trepte economice a stabilit şi Karl Marx, întemeietorul socialismului ştiinţific, în seria operelor sale, dintre care cea mai importantă este *Capitalul* (*Das Kapital*) de la 1867. Într-adevăr, şi Karl Marx socoteşte că omenirea trece şi trebuie să treacă, oricare societate nu se poate sustrage trecerii prin anumite faze economice. Prima fază economică a omenirii este aceea a unei proprietăţi primitive comunitare.

Karl Marx nu era singurul care admitea că omenirea a trecut printr-o fază de comunitate în care se stăpîneau în devălmăşie uneltele, vitele etc., mai erau şi alţi economişti în vremea lui Karl Marx care susţineau acelaşi lucru, între alţii englezul Morgan, care, într-o lucrare celebră consacrată *Aşezărilor primitive ale omenirii*, postulează existenţa unei astfel de proprietăţi comunitare.

Ei bine, K. Marx, care era îmbibat de spiritul dialecticii hegeliene, socoteşte că orice în lume evoluează, urmînd o lege potrivit căreia contrariile se generează între ele.

Aplicînd spiritul dialecticii, pe care a creat-o — după cum ştiţi — filozoful german Hegel, K. Marx a arătat cum, după faza aceasta de proprietate comunitară a trecutului, a apărut proprietatea privată, au apărut clasele sociale, clasa posedanţilor şi clasa acelor care nu posedau, ci lucrau pentru ceilalţi fără să capete întregul produs al muncii lor ; aceasta este faza capitalistă, care nu putea să nu apară ; Karl Marx deci nu o condamnă, ci vede aci produsul unei necesităţi ineluctabile.

Dar, spune el, aplicînd mai departe spiritul dialecticii, şi această etapă trebuie să fie întrecută, şi după o provizorie dictatură a proletariatului — cum se exprimă el — se va naşte a treia fază economică, în care vom avea de-a face cu o societate fără clase, care să posede universalitatea bunurilor din nou în comun, o societate care va fi o asociere liberă de indivizi, în care nu vor mai exista exploatatori şi exploataţi, ci stăpîni deopotrivă pe bunurile economice şi pe uneltele de muncă.

Prin urmare, vedeţi cum, în definitiv, şi teoria lui K. Marx schiţată în *Capitalul* este tot o teorie de trepte economice, deopotrivă cu acelea pe care le-a stabilit List, Br. Hildebrand şi alţii. Prin urmare, preocuparea nu era nouă la K. Marx, aceasta era o problemă a vremii la care el răspunde în acord cu anumite date ale cercetării contemporane, în raport, de pildă, cu metoda hegeliană, care avea pe atunci atîta importanţă. Aceasta ne face să pătrundem în determinările istorice ale acestui sistem de gîndire, şi cînd pătrunzi în aceste determinări eşti mai puţin înclinat să afirmi absolutul lui — dar aceasta este altă chestiune.

În sfîrşit, o altă lege de evoluţie economică a omenirii este aceea pe care a stabilit-o economistul german Karl Bücher în lucrarea sa *Die Entstehung der Volkswirtschaft* (*Apariţia economiei naţionale*), pe care a publicat-o în 1886 şi, într-o ediţie completată şi definitivă, în 1893. (Acest K. Bücher este acelaşi care a scris opera *Arbeit und Rythmus*, despre care ne-am ocupat la estetică.)

K. Bücher stabileşte trei faze felurite ale procesului economic, trei tipuri deosebite prin care orice unitate economică trebuie să treacă, şi anume : mai întîi economia domestică, aceea care se dezvoltă în jurul casei, cum era înainte vreme economia ţăranului nostru cînd nu cumpăra nimic de la tîrg, ci în jurul casei lui, cu femeia şi copiii muncea şi producea bunurile de care familia avea nevoie în subzistenţa ei. După economia domestică, al doilea tip este economia comunală ; în sfîrşit, economia naţională. Acestea ar fi cele trei faze pe care le stabileşte K. Bücher. Dar faze de dezvoltare s-au stabilit nu numai în legătură cu ramura economică a procesului cultural, ci în legătură şi cu alte ramuri. Dar despre celelalte tipuri culturale şi despre succesiunea lor vom reveni în prelegerea viitoare.

TIPURI ŞI TREPTE ISTORICE ŞI SOCIOLOGICE

În prelegerea trecută am atacat problema tipurilor şi treptelor culturale, o problemă pe care sociologia în ramura ei specială, care primeşte numele de sociologia culturii, a moştenit-o de la filozofia istoriei. Într-adevăr, problema tipică pe care filozofia istoriei şi-o punea era aceea relativă la sensul istoriei omeneşti, la descoperirea ţintelor către care istoria omenească se îndreaptă şi a treptelor prin care trece pentru a atinge alte ţinte. Cu alte cuvinte, problema pe care o punea filozofia istoriei era o problemă de teleologie, filozofia istoriei era teleologia istoriei, adică speculaţia asupra scopurilor pe care istoria le urmăreşte.

Această problemă a fost abandonată într-unul din acele curente sociologice descrise pînă acum, anume în relaţionismul sociologic, căruia i-am consacrat cea mai mare parte din dezvoltările de pînă acum. Relaţionismul se putea scuti de a cerceta care este mersul istoriei universale, pentru că, eliminînd studiul oricăror scopuri ale vieţii sociale, curentul relaţionist nu reţinea decît relaţiile pur formale care se pot ţese între indivizi.

Cu toate acestea, sociologia a socotit că şi studiul scopurilor culturale poate să prezinte un interes, şi acestei poziţii îi datorăm acea renaştere a problemei relativă la etapele pe care procesul cultural le străbate, o problemă care alcătuieşte centrul preocupărilor aşa-numitei sociologii culturale şi ale cărei soluţii am început a le enumera încă de rîndul trecut, atunci cînd am înfăţişat feluritele teze privitoare la tipurile şi treptele vieţii economice.

Dar există şi alte tipuri şi trepte decît acelea pe care le-au stabilit economiştii pentru domeniul restrîns al relaţiilor sociale pe care ei le studiază, există şi tipuri şi trepte istorice, există şi tipuri şi trepte sociologice, adică există tipuri şi trepte care pornesc de la considerarea felului în care cuprinsul cultural al omenirii evoluează ; şi există tipuri şi trepte istorice care pornesc de la considerarea felului în care se ţes între indivizi relaţiile sociale ; de aceea vorbesc de tipuri şi trepte istorice şi de tipuri şi trepte sociologice.

Acum aceste tipuri şi trepte pot fi înţelese în mai multe feluri : pot fi gîndite trepte ale procesului istoric în interiorul unei evoluţii continue a întregii umanităţi. Exemplul tipic pentru astfel de trepte istorice este acela, de atîtea ori citat la acest curs, pe care l-a stabilit Auguste Comte : faza religioasă, metafizică şi pozitivistă. Aci sînt trei trepte istorice şi trei tipuri istorice care reprezintă etapele în care poposeşte întreaga umanitate. Întreaga umanitate a trebuit să treacă, cu oricare din fragmentele ei, prin aceste trei trepte. Va să zică, concepţia acestor trepte istorice este legată de afirmaţia unui proces continuu al umanităţii ca total.

Dar aceste trei trepte cuprind în suprafaţă toate popoarele pămîntului ? Toate popoarele pămîntului s-au găsit, la un moment dat, în faza religioasă, apoi în faza metafizică şi, în sfîrşit, în faza pozitivistă ? Sau admiţînd că astăzi ne găsim în faza pozitivistă (căci am avea dreptul s-o spunem la o sută de ani după apariţia *Cursului de filozofie pozitivă* !), este adevărat că toate popoarele se găsesc în această fază pozitivistă ? Dar în interiorul fiecărui popor este adevărat că toţi oamenii se găsesc în aceeaşi fază de cultură ? Aceasta este o întrebare care cere negaţia, şi negaţia acestei întrebări constituie una dintre criticile cele mai puternice care se pot aduce înţelegerii acestor etape culturale ale umanităţii ca total.

În genere, nu este adevărat că toate popoarele lumii gîndesc ştiinţific. Fireşte că popoarele Europei apusene gîndesc uneori ştiinţific, dar caută ele ca şi atitudinile lor practice să le pună în acord cu gîndirea lor ştiinţifică ? Cei mai civilizaţi dintre noi, în viaţă, ne conducem deseori de motive care n-au nimic de-a face cu convingerea ştiinţifică, cu cunoştinţa impersonală şi obiectivă a legilor care conduc fenomenele.

Dar, în definitiv, se poate spune că popoarele Europei civilizate, într-o mare parte a acţiunilor lor, sînt conduse de consideraţii ştiinţifice ? Nu este adevărat că toate popoarele lumii se găsesc pe aceeaşi treaptă ştiinţifică a procesului istoric şi iarăşi nu este adevărat că toţi oamenii unui popor se găsesc pe aceeaşi treaptă.

Atunci, faţă de această stare de lucruri, s-a încercat a se gîndi un proces în care nu toată omenirea să fie implicată într-o mişcare care să se dezvolte omogen pentru fiecare din fragmentele ei, ci procesul istoric este închipuit, de un Hegel de pildă, ca o înaintare către nişte scopuri valabile pentru întreaga umanitate, însă aceste scopuri sînt atinse prin contribuţiile succesive ale feluritelor [popoare].

După cum ştiţi, scopul istoriei universale pentru Hegel este realizarea libertăţii ; esenţa intimă a conştiinţei omeneşti este libertatea, şi conştiinţa tinde să se realizeze pe sine. Prin urmare, scopul societăţii omeneşti, al istoriei umane, este realizarea libertăţii, drumul către acest scop este „progresul în conştiinţa libertăţii", cum spune Hegel : *„der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit"*. Acesta este scopul ; dar cum se avîntă omenirea către acest scop ? Înaintînd ca o masă omogenă către realizarea acestui scop, sau aducînd treptat contribuţia diferitelor popoare ? În acest fel din urmă, răspunde Hegel.

Iată, de pildă, la popoarele orientale există numai un om care este conştient că este liber ; tiranul, despotul absolut. La popoarele antichităţii mai mulţi ştiau că sînt liberi : cetăţenii liberi în opoziţie cu sclavii. Va să zică, faţă de popoarele Orientului antic, popoarele care au constituit cultura greco-romană, romanii şi grecii, aduc o contribuţie nouă în omenire, şi anume un plus în conştiinţa libertăţii, pentru că mai mulţi oameni participă la această conştiinţă. În fine, popoarele germane, care irump la începutul evului mediu pe scena istoriei europene, aduc conştiinţa că toţi sîntem liberi.

Prin urmare, umanitatea se îndreaptă către scopuri valabile pentru întregimea masei ei, însă prin contribuţiile succesive ale feluritelor popoare. Din această pricină, în fiecare moment al istoriei universale, un popor anumit este cel mai reprezentativ, cel mai important, pentru că altfel nu ne-am explica procesul cultural al înălţării şi al decadenţei popoarelor. De ce se înalţă, de ce ajung la un moment dat la un prestigiu universal şi de ce decad apoi, cum s-a întîmplat cu atîtea popoare ale vremii vechi şi ale vremii noi ? Pentru că, răspunde Hegel, un popor numai într-un anumit moment al istoriei sale poate să dea contribuţia lui, şi după acel moment, în care această contribuţie a fost predată, nu poate să continue decît decăderea poporului respectiv.

Vedeţi, prin urmare, că aceste trepte culturale sînt ocupate de feluritele naţiuni. În concepţia anterioară nu se vorbea de naţiuni, ca şi cum umanitatea ca tot s-ar fi pornit în întreaga ei masă omogenă către un scop ; aci se vorbeşte de etape, însă aceste etape reprezintă spiritul unui anumit popor, un anumit spirit naţional. Dincolo, în concepţia pozitivistă a lui Auguste Comte, găsim etape culturale valabile pentru întreaga umanitate, aci tipurile culturale sînt identice cu spiritul naţional, cu ceea ce Hegel numea *„der Volksgeist“*.

Dar sînt teoreticieni ai treptelor culturale care spun că în definitiv nu există un proces continuu al umanităţii, că nu există o singură cultură umană cu scopuri valabile pentru întreaga umanitate, ci există o pluralitate de culturi, un cosmos pluralistic de culturi, iar aceste culturi nu întreţin relaţii între ele, şi atunci singura problemă care se poate pune este aceea a treptelor culturale în interiorul istoriei unui singur popor. De data aceasta noi nu mai avem de-a face

cu trepte de cultură ale întregii umanităţi, nici măcar cu trepte culturale ocupate de o singură naţiune, ci pur şi simplu, cu treptele istoriei particulare ale unei singure naţiuni.

Fireşte că aceia care pun problema în acest din urmă înţeles sînt mai puţin interesanţi pentru sociologie, pentru că sociologia, fiind o ştiinţă filozofică, tinde spre generalitate, spre tipuri generale, valabile pentru întreaga umanitate. Cercetarea stilizată, în acest de al treilea înţeles pe care vi l-am explicat, tinde, prin urmare, să apropie şi să cufunde din nou sociologia în istorie, de unde s-a desprins odată.

Aceste tipuri culturale, în unul sau altul din înţelesurile enumerate pînă acum, pot fi studiate în legătură cu economia politică. V-am arătat rîndul trecut cîteva clasificări de tipuri şi de trepte culturale ale economiştilor iluştri ai veacului al XIX-lea şi la unii din veacul al XX-lea, ca, de pildă, la Karl Bücher, cu distincţia sa între economia domestică, economia comunală şi cea naţională, în cartea foarte renumită *Die Entstehung der Volkswirtschaft,* am enumerat clasificările lui Hildebrand, List şi alţii.

Dar tipurile şi treptele culturale pot fi studiate nu numai în legătură cu procesele economice, dar şi cu dezvoltarea inteligenţei ştiinţifice sau în legătură cu dezvoltarea religioasă a umanităţii, cu dezvoltarea morală sau cu dezvoltarea artei. Ba chiar în legătură cu dezvoltarea artei s-au adus cele mai numeroase caracterizări ale feluritelor epoci tipice de cultură, în aşa fel încît un cercetător a putut să spună odată că „istoria artei este adevărata istorie a civilizaţiei“. Adîncind sensul valorii artistice realizată de o epocă, se ajunge la caracterizarea generală a culturii timpului, ceea ce îndreptăţeşte să se creadă — cum spuneam adineauri — că istoria artei reflectă istoria întregii civilizaţii.

Dar uneori nu s-a pornit de la unul sau altul din domeniile culturii, încercîndu-se prin ele operaţia de tipizare a feluritelor epoci, ci s-au pornit tocmai de la totalitatea valorilor culturale, de la expresia pe care oricare dintre valorile care se produc în societate o ia într-una sau alta dintre aceste epoci.

În acest sens o interesantă succesiune de trepte a fixat Karl Lamprecht, care a stabilit pentru istoria germană — dar susţinînd că ceea ce el stabileşte valorează pentru istoria tu-

turor popoarelor — următoarele epoci de cultură : epocile simbolice, în care totul ia o formă simbolică — raporturile sociale, produsele artistice, așezările juridice ș.a.m.d., toate au o formă simbolică, totul se raportează, totul pune în relație ceva pipăibil cu ceva care nu este pipăibil, totul are o raportare la existența transcendentală a lucrurilor.

Aceste epoci simbolice sînt urmate — spune K. Lamprecht — de epocile tipice, acelea în care individualitatea omenească prin ceea ce are ea original nu joacă nici un rol, ci oamenii trăiesc în forme generale sau tipice de viață. Societățile foarte dense nu cunosc conceptul originalității, raporturile dintre oameni nu se țes în virtutea firii particulare a fiecăruia dintre ei, ci oamenii trăiesc în forme generale de viață, oamenii sînt conformiști absoluți.

După epocile tipice, în viața oricărui popor apar epocile convenționale, care sînt și ele epoci tipice, dar în conștiința convenționalismului aderăm la ceva totuși distins de persoana noastră. Este altceva de a trăi în forme tipice și altceva de a trăi în forme convenționale ; cel care trăiește în forme convenționale, de vreme ce are noțiunea convenției, trebuie să aibă și noțiunea corelativă a originalității.

Deci aceasta este o epocă tranzitorie între tipism și epoca nouă care apare după aceasta, care este epoca individualistă.

În sfîrșit, epoca individualistă este întrecută și înlocuită cu epoca subiectivistă, ale cărei urme Lamprecht crede că le poate găsi în cultura vremii noastre, și el le-a analizat într-o serie de eseuri foarte interesante, pe care le puteți citi cu mult profit. Iată, prin urmare, o nouă clasificare de tipuri și de trepte.

Dar există și alte clasificări de trepte. Una dintre cele mai renumite, pe care trebuie neapărat s-o reamintim aci, este aceea datorită iarăși unui istoric de seamă, care a gîndit mult asupra filozofiei istoriei, lui Kurt Breysig în lucrarea sa *Der Stufenbau der Weltgeschichte* (*Construcția treptelor istoriei universale*). Breysig socotește că se pot distinge trei trepte în evoluția tuturor popoarelor.

În primul moment exista genul uman, dar nu istoric, căci istoria este acea parte a omenirii care a lăsat amintiri despre sine, istoria începe numai cu societățile omenești care au lăsat amintiri despre ele însele, care au reflectat și au reprezentat o continuitate în cultură ; cu acest gînd a început

istoria. Omul care trăiește în momentaneitate nu lasă nici o amintire despre sine, dar în momentul în care este reprezentată succesiunea în munca culturală a oamenilor, în momentul în care oamenii gîndesc la trecutul pe care l-au moștenit și la viitorul pe care vor să-l informeze despre ei, pentru a le trece sarcinile de cultură care i-au preocupat, în acel moment apare istoria universală.

Prin urmare, clasificarea lui Breysig cu multă îndreptățire începe de la impresiile antice, pentru a trece în a doua treaptă, care este a popoarelor medievale, și, în sfîrșit, în treapta a treia, a culturilor moderne.

Dar ceea ce este interesant este că acești termeni „antichitate", „ev mediu" și „modernitate", după care este împărțită întreaga istorie în manualele de liceu, Breysig îi aplică la fiecare popor în parte, individualizînd care a fost momentul în care ele au existat în timp. De pildă, Breysig vorbește de antichitatea culturii grecești, de evul mediu al culturii grecești, de epoca civilizației miceniene ș.a.m.d. — și de timpurile moderne ale civilizației grecești, cu alte cuvinte „antichitate", „ev mediu" și „modernitate" nu sînt noțiuni cronologice pentru Breysig, ci ele sînt noțiuni tipologice.

Odată cu aceasta, țin să vă atrag atenția asupra unui izvor al filozofiei istoriei a lui Spengler. Cînd ne-am ocupat despre Spengler, am spus că el a construit acea morfologie culturală în care se vorbește de contemporaneitatea anumitor epoci ; de pildă, Spengler spune că budismul indian cu stoicismul roman din veacul al II-lea și al III-lea după Cristos și cu socialismul modern din veacul al XIX-lea sînt contemporane. Pare curioasă această afirmație : cum este socialismul veacului al XIX-lea contemporan cu stoicismul din veacul al II-lea și al III-lea ? Dar cînd spune despre acestea că sînt culturi contemporane, Spengler înțelege că reprezintă același tip și același moment într-o dezvoltare fatală ; culturile, pentru Spengler, străbat o epocă de tinerețe, o epocă de maturitate și una de decadență. Ei bine, pentru el socialismul, stoicismul roman și budismul indian sînt produse ale acestei decadențe caracterizate printr-o intelectualizare a vieții, oamenii în aceste curente filozofice și morale nu mai trăiesc prin puterea instinctului, ci intelectualizează existența, caută adaptări intelectualiste la viață.

Teoria morfologiei culturii n-ar fi fost însă posibilă fără acea interpretare modernă pe care a dat-o Breysig termenilor „antichitate“, „ev mediu“ şi „modernitate“, aplicîndu-i chiar la popoarele care, după simpla lor cronologie, aveau dreptul să-şi asume numai unul din aceste atribute.

În sfîrşit, o altă clasificare de trepte istorice este aceea pe care o dă Wilhelm Wundt, care a scris *Völkerpsychologie*, acea operă în 10 volume a cărei substanţă a fost concentrată tot de Wundt într-un volum rezumat, intitulat *Elemente der Völkerpsychologie*, apărut în 1912.

Wundt distinge o epocă de primitivism a umanităţii, urmată de o epocă totemistă, cînd oamenii credeau în *totem* (plantele şi animalele protectoare ale tribului), urmată de epoca zeilor şi de aceea a umanităţii, în care apar culturile mari cu sens universalist.

Acestea sînt cîteva tipuri de trepte pe care le-au stabilit savanţii veacului al XIX-lea şi savanţii veacului nostru în legătură cu procesele istorice.

Dar sînt şi trepte culturale în legătură cu procesele sociale: de pildă, acelea pe care le-a stabilit Saint-Simon, filozoful cu atîta influenţă asupra lui Auguste Comte, anume epocile organice şi epocile critice. Epocile organice, în care există un principiu organic graţie căruia omenirea trăieşte în organisme solidare, în care fiecare individ este stăpînit de tema de viaţă şi de cultură a întregii societăţi, în care fiecare ins merge pe drumul întregii societăţi. Epocilor organice le urmează epocile critice, în care principiul de autoritate este dezorganizat şi în locul lui apare principiul discuţiei, iar în locul formei colective de viaţă apare forma individualistă a vieţii. Prin urmare, omenirea trece necontenit prin aceste două tipuri de cultură, tipurile de cultură organică şi tipurile de cultură critică, apoi revine la tipurile de cultură organică ş.a.m.d.

Părerea lui Auguste Comte era că ne găsim într-o epocă critică de cultură, într-o epocă de individualism, de slăbire a autorităţii, dar trebuie ca omenirea să treacă prin această epocă critică de cultură ca să ajungă într-o societate organizată şi sub puterea principiului de autoritate să revină la o formă de viaţă analogă evului mediu. Berdiaev sau Massis, care vorbesc astăzi de un neomedievalism, continuă ideile care se găsesc în filozofia lui Auguste Comte.

Dar Saint-Simon a stabilit şi alte distincţii între tipurile sociale, anume tipuri de societăţi feudale şi tipuri de societăţi industriale. Această deosebire apare şi la Herbert Spencer. Şi Spencer distinge între societăţile războinice şi societăţile industrialiste. Societăţile războinice sînt societăţi ierarhice, de formă piramidală, dominate de un şef puternic; societăţile industrialiste sînt societăţi care au mai degrabă forma unei plase, pentru că se ţes din raporturile unor indivizi egal de îndreptăţiţi între ei. Societăţile războinice sînt societăţi tradiţionaliste şi conservatoare; societăţile celelalte, industrialiste, sînt societăţi democratice — indivizii egal îndreptăţiţi se conduc pe ei înşişi printr-un sistem de delegaţie, sistemul parlamentar.

Ar mai fi însă şi alte tipuri. În definitiv, Tönnies, socotind că omenirea trece de la comunitate la societate, stabileşte şi el tipuri de cultură, dar nu voi insista asupra lui Tönnies, pe care l-am studiat îndelung altă dată, şi el a fost preocupat de problema treptelor prin care trece istoria omenească, stabilind că evoluează de la comunitate la societate.

Aş mai aminti societăţile cu solidaritate mecanică şi [cele] cu solidaritate organică pe care le-a stabilit Durkheim, sociologul francez, în cartea sa *De la division du travail social*; aşadar, societăţi în care lucrul social este împărţit între toţi membrii grupului social, fără consideraţia diferenţierii lor individuale sau în raport cu această diferenţiere.

SOCIOLOGIA CUNOŞTINŢEI

În ultimele prelegeri ne-am ocupat de acel curent al sociologiei moderne care primeşte numele de sociologia culturii, adică acea grupă de studii din cadrul sociologiei moderne care consideră problema culturii drept cea mai importantă. Am discutat această problemă în principiu şi apoi, din ansamblul cercetărilor moderne, am relevat cîteva clasificări de tipuri culturale în legătură cu viaţa economică, apoi în legătură cu desfăşurarea istorică a omenirii şi, în sfîrşit, în legătură cu aspectul sociologic mai restrîns. Aşadar, tipuri şi trepte culturale economice, istorice şi sociologice am încercat să desprindem în prelegerea anterioară.

Dar sociologia culturii nu poate să existe numai ca o disciplină care să considere fenomenul cultural în total, ci ea

poate să considere şi faptele separate, mai speciale. În această ordine de idei, pot fi amintite cercetări relative la sociologia moravurilor. Aşa, de pildă, lucrarea lui Lévy-Bruhl, *La sociologie des mœurs*, este o lucrare de sociologie care studiază faptele morale.

Tot astfel există şi o sociologie artistică, o sociologie a artei. Faţă de estetica mai veche, care avea un caracter normativ şi considera fenomenul artistic independent de condiţionarea lui în societate, s-a dezvoltat o serie de cercetări mai noi, pe care le putem denumi cu titulatura de sociologie a artei, care consideră fenomenul artistic în condiţionările lui sociale.

Tot astfel există, după cum ştiţi, o sociologie a religiilor. Şi religiile, în afară de conţinutul lor necondiţionat, sînt şi ele fenomene sociale care se dezvoltă în societăţile omeneşti, ca toate fenomenele de cultură, ceea ce îndreptăţeşte şi cu privire la ele metoda sociologică — şi, prin urmare, îndreptăţeşte, în ce ne priveşte, o sociologie a religiilor.

Dacă vom considera toate aceste ramuri de cercetări, vom observa că ele au introdus o atitudine deosebită de atitudinea îndeobşte adoptată de cercetătorii mai vechi în aceste felurite ramuri, adică în filozofia morală, în filozofia artei şi în filozofia religiunilor. Toate aceste filozofii mai vechi consideră obiectul cercetărilor lor — binele, frumosul, sacrul sau divinul — ca nişte valori absolut necondiţionate ; prin urmare, ceea ce se putea afirma în legătură cu ele avea o valabilitate absolută şi universală.

Ei bine, sociologii care iau în cercetare aceste valori le relativizează, pentru că în momentul în care, de pildă, valoarea religioasă o consideri în raport cu anumiţi factori sociali, în acelaşi moment te îndoieşti că toate formele, sau că unele dintre ele măcar, pe care viaţa artistică, morală ş.a.m.d. le îmbracă, cuprind în ele ceva absolut. Ele apar mai degrabă că trăiesc în funcţiune de altceva, trăiesc în funcţiune de existenţa totului societăţii, şi mobilitatea societăţii atrage mobilitatea şi relativitatea lor.

Din această operaţie de generală relativizare a valorilor, de care n-a scăpat nici binele, nici frumosul, nici sacrul, scăpase însă, pînă la un moment dat, o altă valoare a spiritului, şi anume valoarea teoretică. Ceea ce se destăinuise minţii ca fiind adevărat, orice produs al cercetării ştiinţifice

omeneşti, era crezut de obicei ca un conţinut invariabil al cunoştinţei.

Ar fi fost însă curios ca, în relativizarea generală a valorilor, adevărul să păstreze pînă la urmă această situaţie superioară a unei valori necondiţionate, şi, de fapt, o serie de cercetări al căror început trebuie să-l trecem în veacul al XIX-lea (însă al căror cuprins s-a dezvoltat mai mult în timpul nostru) au căutat să stabilească şi condiţiile sociale ale adevărului, afirmînd că şi adevărul trăieşte într-o dependenţă continuă de mobilitatea vieţii societăţii, ceea ce a creat, în cadrul sociologiei moderne, un curent nou, foarte important, şi anume curentul sociologiei ştiinţei sau al sociologiei cunoştinţei — *Wissenssociologie*, cum se spune în limba germană, care a dat contribuţia cea mai întinsă în chestiune, încît în revista de puncte de vedere pe care o urmăresc aci, se cuvine să fac şi o amintire a lui.

Sociologul modern contemporan care şi-a cîştigat mai mult merit în întemeierea unei sociologii a cunoştinţei este profesorul german Karl Mannheim, căruia îi datorăm mai multe lucrări, printre care cea mai de seamă este lucrarea apărută nu de mulţi ani, intitulată *Ideologie und Utopie*. Tot acestui gînditor îi datorăm o serie mai numeroasă de scrieri, între care o cercetare foarte importantă, pentru că reprezintă o aplicaţie riguroasă a punctului său de vedere, o cercetare asupra *Gîndirii conservatoare* (*Das konservative Denken*).

Mannheim porneşte de la un fapt de observaţie curentă, şi anume de la faptul pe care îl oferă existenţa ideologiilor politice. Dvs. aţi observat că personalităţile politice şi partidele politice lansează manifeste menite să atragă partizani, să convingă masele electorale. Dar aceste manifeste, în definitiv, din punct de vedere filozofic ce sînt ? Sînt lucrări teoretice, au un cuprins teoretic. Omul politic care lansează un manifest afirmă o serie de lucruri privind realitatea socială, caracterizează într-un fel situaţia politică actuală şi, faţă de examenul, aşa-zicînd obiectiv, al situaţiei politice actuale, propune nişte soluţii care sînt, în intenţia celui care lansează manifestul, singurele indicate să tranşeze dificultăţile momentului. În definitiv, un manifest politic este o scriere teoretică cu intenţii militante caracteristice.

Dar dacă observăm structura teoretică a acestui manifest, observăm că există totuşi o deosebire esenţială între cuprinsul teoretic al unui astfel de manifest şi cuprinsul teoretic al unei scrieri ştiinţifice, de pildă scrierea unui sociolog asupra stărilor prezente ale societăţii : manifestul este interesat, ideologia de acolo este de un caracter interesat, pe cîtă vreme într-o scriere ştiinţifică interesul este, dacă nu dispărut, în tot cazul mai atenuat, mai palid.

Ei bine, această stare de lucruri permite lui Mannheim să creeze conceptul de „ideologie", spre deosebire de cel de „teorie" : acesta din urmă este un ansamblu de adevăruri neunificate de o voinţă care tinde către ceva, pe cîtă vreme ideologia este un ansamblu de adevăruri unificate de către o voinţă, şi această voinţă maschează chipul adevărat al realităţii. Mannheim întrebuinţează chiar cuvîntul de „minciună" : ideologiile nu se sfiesc să mintă, să acopere faţa adevărului, s-o acopere, încît în ochii unui adversar ea să devină necunoscută. Aceasta este deosebirea între structura teoretică a ideologiei faţă de scrierile cu cuprins ştiinţific impersonal.

Dar această deosebire, în definitiv, este numai aparentă, pentru că, la un examen mai profund, chiar contribuţiile ştiinţifice cele mai senine, cele mai impersonale, conduse cu cea mai mare scrupulozitate metodologică, şi acestea prezintă un grad de contaminare cu anumite interese sociale. Întreaga ştiinţă are o legătură cu totalitatea care ne înconjoară, totul prezintă un caracter pe care îl numeşte Mannheim *„Seinsverbundenheit"*. Teoria nu este ceva izolat, sustras din complexul realităţii, ci este ceva care îşi are toate rădăcinile în realitate, ceva determinat, condiţionat de ansamblul social, şi tocmai această stare de lucruri îndreptăţeşte sociologia cunoştinţei, creează baza metodică a acestui nou curent sociologic.

Sociologie a cunoştinţei — mai înainte de a face Mannheim, care este arhitectul sistematic al acestui punct de vedere — au făcut şi alţii. Pentru că, în definitiv, ce este altceva marea încercare a lui Karl Marx, a lui Engels şi a şcolarilor lor de a înţelege manifestările culturii, şi printre acestea manifestările ştiinţei ca o suprastructură, de a înţelege, prin urmare, aceste manifestări în raport cu nişte realităţi de bază, care sînt cele economice, mijloacele de pro-

ducţie, raporturile dintre clasa producătoare şi clasa capitalistă ş.a.m.d., decît primele elemente care au condus, în zilele noastre, la sociologia cunoştinţei ? Marx spune că cultura timpului său este cultura burgheziei, interesată, menită să sprijine aspiraţiile burgheze şi să le motiveze. Ce face el altceva, în definitiv, decît să arate condiţionarea socială a tuturor manifestărilor culturale omeneşti şi printre ele pe ale cunoştinţei ? Materialismul istoric, prin urmare, este unul dintre primele momente ale curentului care se numeşte sociologia cunoştinţei.

Dar nu numai la Karl Marx putem să recunoaştem etapele anterioare ale unei sociologii a cunoaşterii, dar şi la alţi cercetători. De pildă, multă vreme teoria cunoaşterii admitea că principiul contradicţiei şi principul identităţii sînt nedezlipite de orice muncă logică a inteligenţei omeneşti, că este cu neputinţă ca omul să gîndească fără a nu face folosinţă de aceste principii : al identităţii, al contradicţiei, al terţiului exclus sau al raţiunii suficiente ; este cu neputinţă iarăşi ca omul să se aplice la activitatea de cunoaştere fără să se conducă de teoria cauzalităţii, adică fără să combine fenomenele între ele după relaţia de la cauză la efect.

Cu toate acestea, la un moment dat, teoria cunoştinţei a intrat într-o criză, şi anume atunci cînd s-a dovedit că acestea nu sînt categorii nedezlipite de activitatea logică a spiritului omenesc, ci că există forme de cunoaştere care se dispensează de aceste principii, care nu le aplică, şi anume formele de cunoaştere în societăţile primitive.

Primitivii nu aplică principiul contradicţiei şi principiul identităţii. Pentru un primitiv, de pildă, nu este izbitor să se spună că „eu sînt steaua", sau „eu sînt spicul de grîu", pentru că identificarea cu totemul nu supără la primitivi, principiul contradicţiei este fără valoare pentru mentalitatea lor.

De asemeni, cauzalitatea. Cauzalitatea civilizatului se deosebeşte esenţialmente de cauzalitatea primitivului. Cu o formulă foarte interesantă se spune că primitivul *gîndeşte cauzal, dar nu gîndeşte istoric*, adică el îşi dă seama că fenomenele acestei lumi sînt determinate, produse de ceva, dar nu este înclinat să vadă că o cauză este anterioară efectului, că, prin urmare, lucrurile decurg în mod istoric. Pentru noi cauzele sînt anterioare efectului, dar nu pentru primitiv, la

care sînt cauze ce lucrează din depărtarea viitorului. Cauzele finale au un mare rol în inteligența primitivului și în icoana pe care și-o închipuie despre lume.

Prin urmare, iată că aceste categorii nu sînt independente, ci sînt determinate de dezvoltarea societăților omenești : cîtă vreme societatea omenească este astfel constituită încît individualitatea nu este degajată — adică nu am cunoștința separării între mine și lumea apropiată — cîtă vreme această cunoștință n-a apărut, omul trăiește într-o stare de participare cu totalul naturii, și această situație a lui, acest sentiment de sine în raport cu restul lumii, modifică profund cugetarea sa. De abia cînd sentimentul distanței față de lume și, prin urmare, sentimentul individualității este cîștigat, de abia atunci lucrurile capătă ele însele individualitate și încep să existe în raporturi de ierarhie unele față de altele.

Dar, în definitiv, noi nu putem întîrzia acum la expunerea procesului acestuia, care conduce de la gîndirea primitivului la gîndirea individualistă a civilizatului. Ceea ce ne interesează este să reținem principiul că categoriile logice cele mai fundamentale, principiile logice care par mai mult nedezlipite de exercițiul gîndirii nu sînt ele însele decît produsele unei anumite stări a societății, sînt condiționate, determinate de anumite stări ale societății. Astfel, cînd tipul social se schimbă, epistemologia capătă o altă structură. Dar ce făcea altceva Lévy-Bruhl, în lucrarea sa renumită, consacrată mentalității primitive (*La mentalité primitive*), decît să arate condiționarea socială a gîndirii ? Ce făcea el, prin urmare, decît sociologie a cunoașterii ?

În sfîrșit, dacă vă gîndiți la opere, ca, de pildă, aceea a lui Keyserling, cu atîta răsunet în anii de după război, *Reisetagebuch eines Philosophen*, în care — după expresia lui Felckeller — s-a căutat să se dea „un sistem unde se stabilesc așa-numitele dialecte ale gîndirii" (dialectul gîndirii europene, dialectul gîndirii americane și dialectul gîndirii asiatice), ce altceva se face decît o sociologie a cunoștinței cu ocaziunea stabilirii acestor dialecte ale gîndirii ? Gîndirea, prin urmare, nu este înfățișată ca o funcțiune necondiționată a sufletului omenesc, ci ca una condiționată neapărat de totalitatea împrejurărilor în care o cultură anumită trăiește, prin urmare Keyserling nu face decît sociologie a cunoștinței.

Dar unul dintre aceia care au creat expresia și au căutat să-i dea un conținut sistematic este filozoful Max Scheler, amintit și altă dată la acest curs, în opera sa *Probleme einer Soziologie des Wissens*, unde pentru întîia oară această ramură capătă o înfățișare sistematică, în care se discută țintele și calea metodică menită să ne apropie mai bine de aceste ținte.

Condiționarea socială a cunoștinței, obiectul principal al sociologiei cunoașterii, trebuie înțeleasă în două feluri : există mai întîi o condiționare genetică a cunoștinței, adică forme de cunoștință care apar din împrejurările unui anumit ansamblu social.

Pentru a ilustra ce se poate înțelege prin condiționarea socială a cunoștinței, ne putem duce cu mintea, de pildă, la o foarte frumoasă explicație pe care o dă Scheler relativ la apariția științei moderne. Știința mai veche, știința medievală, se deosebea profund de știința care începe în Renaștere și se dezvoltă, pentru a-și atinge treptele ei cele mai înalte, în vremea noastră. Știința veche nu urmărea decît cunoașterea. Ce înseamnă cunoașterea ? Înseamnă asimilarea aspectelor ontologice ale lumii. Care sînt structurile sau însușirile realului — aceasta era întrebarea pe care și-o punea știința mai veche, cea antică și cea medievală. Spre deosebire de știința mai veche, știința Renașterii nu dorește numai să obțină oarecum această copie a *ontos*-ului, a ființei, ci dorește mai mult decît atît, dorește să se facă stăpînă peste realitate pentru a o utiliza în folosul omului, pentru scopurile omului. Acesta era un gînd absolut străin medievalilor. Medievalii nu se gîndeau niciodată că prin știință omul poate să devină mai puternic și stăpîn peste natură, capabil s-o manipuleze în sensul scopurilor sale — medievalii doreau să cunoască natura, nu s-o stăpînească. Și dorința de stăpînire imperialistă era o componentă a sufletului medieval, căci n-au existat epoci în care acest instinct să fi fost amorțit ; dar ei doreau să domine masa omenească, cucerirea de teritorii era, de fapt, cucerirea de mase omenești — către stăpînirea maselor omenești se îndrepta instinctul imperialist al medievalilor. Instinctul imperialist al omului care apare în Renaștere se îndreaptă nu atît către masele omenești, ci către natură. Chiar atunci cînd oamenii Renașterii cuceresc masele omenești, cum au făcut atîția dintre *conquistadores* care operau

cu o cruzime nespusă în cele două Americi, unde li se punea la dispoziție folosul exploatării restului naturii, cucerirea populației străine trebuia să ducă la exploatarea cît mai intensivă a naturii ; căci aceasta doreau, în cele din urmă, oamenii Renașterii : să exploateze, să sugă cît mai adînc sucul vital al continentului, provizia tainică de energii care exista în natură, iar mijlocul mai eficace pentru a-i conduce la acest scop se arăta a fi știința. Astfel apare pentru întîia oară știința ca mijloc de producție, ceea ce numește, cu un termen caracteristic, Scheler „*Leistungswissenschaft*".

Dar cum apare această știință ? Apare desigur sub înrîurirea acelei schimbări profunde în întreaga structură a societății, și anume acelei schimbări care înseamnă parvenirea burgheziei pe primul plan de importanță al vieții sociale. Burghezul este omul orientat către acumulare de bogății, și în vederea acestei acumulări el înțelege că izvorul cel mai bun al bunurilor economice este natura și cel mai bun mijloc de a-ți însuși aceste bunuri existente latent în natură este știința. Știința este produsul, prin urmare, al aspirației de înălțare, de afirmare a burgheziei moderne în Renaștere. Iată un exemplu de ceea ce s-ar putea numi condiționarea genetică a științei.

Dar știința nu este condiționată numai genetic, în apariția ei, societatea nu determină numai apariția științei, dar determină mai mult decît atît, chiar forma specială pe care știința o ia într-un moment sau altul. Lucrul îl arată foarte bine K. Mannheim în feluritele sale scrieri.

Elementele fundamentale cu care științele lucrează sînt conceptele. Ei bine, același concept poate să însemne lucruri deosebite într-o sferă socială sau într-o altă sferă socială. Iată, de pildă, noțiunea sau ideea de libertate. În lucrarea sa despre gîndirea conservatoare, Mannheim arată foarte frumos că „libertatea", la începutul veacului al XIX-lea, nu însemna deloc același lucru în cercurile conservatoare și în cele liberale.

Pentru o anumită concepție de la începutul veacului al XIX-lea, libertate înseamnă dreptul de a-ți dezvolta individualitatea. În sensul strict al cuvîntului, este liber omul care poate să-și dezvolte felul său propriu de a fi, și este liberă o societate în care este garantată putința dezvoltării felului propriu de a fi a individului. Să trăiești în conformitate cu tine însuși, cu tradițiile tale, cu sfera de viață în care te-ai născut și ai crescut, aceasta este libertatea. Libertatea înseamnă pentru un nobil din vechiul regim să îi respecți privilegiile nobleței sale, să fie liber ca nobil. Dar aceste privilegii au fost atacate, căci de către alții acest lucru era resimțit ca o impilare, nu ca o libertate.

Altceva înseamnă conceptul de libertate pentru cercurile democratice. Aci avem de-a face cu o libertate egalitară : sîntem liberi întrucît sîntem descătușați de vechile cadre autoritative de viață. Libertate, pentru un democrat de la începutul veacului al XIX-lea, înseamnă ceva cu totul opus decît ceea ce însemna pentru vechiul conservator, care cerea să lași pe fiecare să trăiască conform cu felul său de a fi. Pentru regimul democratic libertate înseamnă să ne scăpăm de lanțurile vechiului regim. Iată că, în însăși constituirea conceptului de libertate, simțim determinarea sferelor de viață în care acest concept este gîndit.

Dar nu numai în construcția conceptului se poate vedea condiționarea socială, dar și în uzul categoriilor ; Mannheim observă, de pildă, că cercurile conservatoare întrebuințează, în secolul al XIX-lea mai cu seamă, categoria *totalului*, pe cîtă vreme cercurile democratice și cele liberale întrebuințează mai cu seamă categoria *elementarului*. Pentru că există două icoane teoretice ale lumii : o icoană teoretică pentru care lumea aceasta este făcută din ansambluri sintetice, din structuri, din totaluri indislocabile, și există și o altă icoană teoretică a lumii, care afirmă că această lume este făcută din elemente, o icoană atomistică a lumii, pentru care ea nu este decît rezultatul unor felurite combinații dintre elementele ei simple.

Iată, de pildă, în psihologie. În psihologie triumfă astăzi punctul de vedere structural. Dar psihologia mai veche, cea senzualistă, era o psihologie atomistă, sufletul era un „polipier de imagini", era o îmbinație de elemente simple, în ordinea inteligenței senzațiile, în ordinea sentimentului afectele simple, plăcerea și durerea, volițiunile simple în ordinea voinței. Din combinarea foarte variată a acestor elemente se constituia varietatea faptelor sufletești. Astăzi acest punct de vedere este întrecut. Adevăratele realități psihologice, se spune, nu sînt elementele acestea simple, care în definitiv nu sînt date nicăieri în experiență, ci sînt structurile su-

flețești, totalurile. O melodie, de pildă, nu este compusă numai din sunete, ci peste ele mai există ceva care îi formează ansamblul ei și care se păstrează chiar cînd aceleași sunete se cîntă într-o gamă sau în alta. Acesta este faptul sufletesc al totalului sufletesc. Deci în psihologia mai nouă se afirmă existența structurilor.

Dar nu numai în ordinea psihologică, ci în întreaga realitate se pot afirma structuri, nu elemente. Mannheim spune că acea gîndire care afirmă structuri este o gîndire conservatoare, pentru că în intenția sa arată că lumea este astfel constituită încît ea trebuie primită așa cum este și nu este posibil s-o schimbăm, pentru că este făcută din întreguri care nu se pot preface, nu se pot transforma. Aceasta este intenția practică a gîndirii conservatoare. Pe cîtă vreme cealaltă gîndire, care afirmă că lumea este produsul liber și variabil al combinării dintre elemente, poate să ajungă la concluzia că lumea poate fi transformată, dacă nu ne convine, putem s-o strivim, s-o pulverizăm, s-o aducem la starea din care a fost creată și apoi să-i dăm o altă combinație, reconstituind-o din aceste elemente. Pentru această gîndire lumea nu prezintă totaluri fatale, cărora nu ne putem sustrage. Înțelegeți care este rezultatul general al acestei fine analize a lui Mannheim : să arate că în aceste categorii logice, a totalului și a elementarului, se poate recunoaște o condiționare socială.

În sfîrșit, aspectul unei științe este determinat de condițiile sociale și întru cît privește nivelul de abstracțiune în care ea se mișcă. Sînt teorii științifice de un caracter aplicativ, concret, particular, dar sînt și teorii științifice care se feresc, ca de o primejdie mare, să ia caracterul acesta aplicativ, și sînt și oameni de știință care adoptă acest punct de vedere, aceia din gura cărora auzim că știința trebuie să fie obiectivă, impersonală, rece, senină, că știința nu trebuie să se amestece în viață, că nu este rolul omului de știință să ia atitudine față de problemele practice ale vieții. Acesta este un punct de vedere în care recunoaștem interdicția intervenirii în realitate. Dar cine se ferește de a interveni în realitate ? Aceia care admit realitatea așa cum este. Ei bine, această știință — rece, impersonală, obiectivă, abstractă — este tot proiecția unei gîndiri conservatoare, pe cîtă vreme cealaltă este proiecția unei gîndiri revoluționare.

În aceasta și în altele încearcă să dovedească Mannheim condiționarea socială a cunoștințelor omenești. Așadar, putem vorbi de o condiționare socială a gîndirii omenești din punct de vedere genetic și din punctul de vedere al structuri acestor concepte.

Am spus, la începutul acestei prelegeri, că sociologia cunoștinței este o încercare de relativizare a valorii teoretice, deopotrivă cu încercările care au izbutit mai demult, în ordinea altor valori, morale, estetice, religioase ș.a.m.d., dar, în același timp, este o încercare de a salva valoarea teoretică de relativismul absolut, căci sociologia cunoștinței, scoțînd în evidență ceea ce este relativ în valoarea teoretică, adică determinat de mobilitatea vieții sociale, pune în evidență și ceea ce este absolut, ontic, în constituția valorii teoretice. Știind ce este condiționat, știm și ceea ce nu este condiționat. În aceasta stă interesul epistemologic al acestor teorii.

DETERMINAREA SOCIALĂ A CURENTELOR SOCIOLOGICE ȘI A CULTURII

Înainte de a trece mai departe în expunerea cursului, socotesc că este necesar să recapitulăm în puține cuvinte cîștigurile de căpetenie ale cursului de pînă acum. În cursul nostru de puncte de vedere în sociologia contemporană, am încercat o revistă a pozițiilor mai importante care au dominat cercetarea sociologică în străinătate și în special în Germania.

Aceste puncte de vedere cercetate pînă acum se reduc în esență la următoarele : mai întîi era punctul de vedere universalist, al cărui reprezentant de seamă, dar aproape unicul, este Othmar Spann.

Punctul de vedere universalist se însoțește, în peisajul general al sociologiei germane contemporane, cu punctul de vedere relaționist. Reprezentantul și întemeietorul în cugetarea modernă al punctului de vedere relaționist este Simmel. Dar pe cîtă vreme socialul la Simmel era compus din contribuții particulare care nu întregeau între ele un ansamblu arhitectural, Leopold von Wiese a încercat să împlinească această lacună dîndu-ne adevăratul sistem complet, organic, de sociologie relaționistă.

Tot sub punctul de vedere al sociologiei relaţioniste am trecut noi şi acea încercare epocală a lui Tönnies care consta în distincţia dintre societate şi comunitate, căci conceptele acestea, societate şi comunitate, cu care Tönnies încerca să epuizeze materia sociologiei, sînt, de fapt, forme de relaţii interindividuale: societatea este acea formă de relaţii interindividuale în care indivizii, deşi asociaţi, îşi rămîn esenţialmente străini, pe cîtă vreme comunitatea este acea formă de relaţii, de întrunire socială în puterea unor principii iraţionale — cum este, de pildă, tradiţia sau sîngele comun — şi în virutea cărora indivizii fuzionează adînc între ei. Aşadar, pe de o parte conceptul de societate, pe de altă parte conceptul comunităţii pot fi aduse tot sub punctul de vedere al sociologiei relaţioniste, pentru că reprezintă, deopotrivă, forme ale relaţiilor interindividuale.

Alături de universalism, de relaţionism, al treilea curent sociologic analizat la acest curs a fost fenomenologismul, prin urmare acel curent care năzuieşte să obţină lumini în domeniul sociologiei manevrînd metoda fenomenologică, a cărei întemeiere se datoreşte lui Husserl. Reprezentanţi ai curentului fenomenologic sînt Vierkandt şi Theodor Litt, autorul acelei subtile opere care se numeşte *Individuum und Gemeinschaft.*

În sfîrşit, ultimul curent despre care ne-am ocupat este aşa-numita sociologie a culturii, *Kultursoziologie*, al cărei teoretician reprezentativ în vremea noastră este Alfred Weber.

În timpul din urmă, printre feluritele ţinte pe care sociologia şi le-a propus, am izolat curentul sociologiei cunoaşterii, aşa cum o întemeiază în cartea sa, *Ideologie und Uthopie*, Karl Mannheim, sociologul german.

Noţiunea de societate apare însă, în lumina acestor felurite puncte de vedere, foarte deosebită. Într-adevăr, ce este societatea pentru fiecare din aceste sociologii dezvoltate din atîtea diverse perspective? Pentru universalismul lui Spann, societatea este o totalitate spirituală, ceva care are o existenţă autonomă, superioară şi anterioară indivizilor — viaţa individuală este dominată de social pentru universalism.

Dimpotrivă, pentru relaţionism, societatea este altceva şi anume: societate apare ca o contextură. Aşa, de pildă, pentru Simmel, care compară sociologia, în ansamblul ştiinţelor spirituale, cu histologia, în ansamblul ştiinţelor biologice.

Era o vreme, spune Simmel, cînd oamenii care studiau organismele animalelor şi ale omului, fiziologiştii de toate categoriile, se opreau la studiul marilor organe ale corpului — inima, plămînii, rinichii, ficatul ş.a.m.d. — dar a venit un timp cînd cercetătorii au luat în consideraţie ţesuturile corpului, nu marile organe, ţesuturile corpului ca un loc în care se petrec procesele cele mai importante care alcătuiesc laolaltă chimismul vieţii. Tot astfel disciplinele mai vechi, ca, de pildă, toate disciplinele juridice, studiază instituţiile mari, dar este nevoie de o ştinţă care, în paralelism cu histologia, să studieze contextura socială, şi această ştiinţă nouă este sociologia. Socialul, aşadar, pentru Simmel este contextura de raporturi interindividuale.

Pentru alt relaţionist, pentru Wiese, socialul nu este ţesut, ci este proces, schimbul sufletesc între oameni, între indivizi. Prin urmare, vedeţi că chiar în cuprinsul relaţionismului există diferenţe de puncte de vedere, adică între ideea de contextură şi ideea de proces.

Ce este însă socialul pentru fenomenologul Litt? Pentru Litt socialul este o „noemă", pentru că — după cum ştiţi — fenomenologia nu se ocupă de obiecte particulare, ci de esenţele lor originare, de noema lor — de noima lor, cum putem spune noi. Ei bine, socialul este pentru Litt, adeptul fenomenologiei în sociologie, o noemă, un fel de a fi constant al conştiinţei. Există un fel de a fi individual, dar există şi un fel de a fi colectiv al conştiinţei. Acesta din urmă este socialul.

Ce este socialul în sociologia culturii? Pentru sociologia culturii, socialul este un sistem de scopuri, viaţa omenească se orientează către anumite ţinte, ea caută să realizeze anumite scopuri, şi acestea, reperezentate în posesiunea noastră, răspunzînd nevoilor noastre, le numim valori. Societatea este, prin urmare, un ansamblu de procese în curs de realizare a unor valori.

Vedeţi, prin urmare, în cîte aspecte felurite se luminează noţiunea de social, după cum o privim cu ajutorul unuia sau altuia dintre punctele de vedere pe care le-am distins în peisajul sociologiei contemporane.

Vă aduceţi aminte că atunci cînd vorbeam despre Karl Mannheim şi despre sociologia cunoaşterii, arătam că pentru sociolog, noţiunile cu care lucrăm în ştiinţă sînt determi-

nate de complexul social ; vă aduceţi aminte de acea interesantă exemplificare pe care o face Mannheim atunci cînd analizează înţelesurile diferite care s-au dat noţiunii de libertate, pentru a arăta că această noţiune nu era aceeaşi la începutul veacului al XIX-lea pentru conservatori şi pentru liberali. Pentru conservatori, pentru aceia care vorbeau în numele vechiului regim, în acel moment libertatea era libertatea în privilegii. Pentru democraţi însă, libertatea era un concept egalitarist, era altceva. Prin urmare, noţiunile trăiesc o viaţă felurită, după cum sînt determinate de un ansamblu social sau de altul. Dar nu numai aceste noţiuni, dar şi acelea fundamentale, care ne permit nouă organizarea cea mai generală, organizarea cea mai largă a lucrurilor. De pildă : sînt gînditori atomişti şi sînt gînditori ai structurii (gînditorii pentru care realitatea se combină din mai multe elemente simple şi descompozabile ; pe de altă parte, gînditori pentru care realitatea este compusă din mari ansambluri indislocabile care sînt structuri unice, ireductibile).

Conceptul totalului şi al elementarului sînt idei cu care lucrează toate ştiinţele, cu care lucrează, de pildă, psihologia : psihologia, în măsura în care se organizează prin ideea elementarului atomistic, este o psihologie asociaţionistă, în măsura în care se organizează prin ideea totalului ireductibil, este o psihologie structurală ş.a.m.d. Ei bine, la baza acestor noţiuni fundamentale — a acestor categorii, aş spune — Mannheim găsea tendinţe sociale. După cum o gîndire se serveşte de una sau de alta dintre aceste categorii, ea solicită unele sau altele dintre tendinţele care pot anima societatea : ideea atomistică este totdeauna o idee liberală, ideea totalului este o idee conservatoare, căci în măsura în care se afirmă că lumea este compusă din mari ansambluri ireductibile, gînditorul consideră că lumea nu poate fi transformată, ci ea trebuie să rămînă cum este, pentru că aşa este firea ei ; în măsura în care, dimpotrivă, afirm că lumea este compusă din elemente dislocabile între ele, în aceeaşi măsură afirm că în realitatea prezentă nu este nimic fatal, că realitatea aşa cum se înfăţişează poate fi uşor dizolvată în atomi şi s-o recompunem în combinaţii noi.

Dar aceste două categorii, a elementarului şi a totalului, le găsim în definitiv şi în feluritele concepte ale socialului pe care le-am enumerat astăzi, rezumînd cele spuse în trecut,

şi atunci vedeţi că un lucru nou ni se luminează, şi anume faptul că sociologia însăşi n-a fost decît justificarea anumitor tendinţe.

Iată, de pildă, sociologia universalistă a lui Spann : de care dintre cele două concepte este dominată ? De conceptul elementarului sau de conceptul structuralului ? Pentru Spann societatea este un întreg structural care nu se compune din indivizi, ci este ceva superior şi anterior indivizilor, şi, de fapt, sociologia lui Spann este o sociologie conservatoare şi tradiţionalistă, care în vremea din urmă a fost folosită în Germania de anumite cercuri politice.

Dimpotrivă, sociologia relaţionistă admite individul. Societatea, pentru sociologia relaţionistă, nu este decît produsul schimbului de relaţii dintre indivizi. De fapt, această sociologie justifică şi alimentează curentele liberale. Societatea nu prezintă nimic fatal, aşezările aşa cum se găsesc n-au nimic fatal pentru punctul de vedere al sociologiei relaţioniste. Indivizii, în momentul în care ar intra în altă relaţie între ei, ar înjgheba alte genuri de instituţii, ar deveni altceva, ei s-ar putea schimba. În acest chip sociologia relaţionistă poate justifica un punct de vedere politic liberal.

Ce să mai spunem de sociologia culturii ? Sociologia culturii, cu tendinţa ei de relativizare, sugerează că bunurile cele mai înalte ale culturii omeneşti n-au nimic absolut în ele, ci sînt legate de împrejurări sociale. Am arătat în prelegerile anterioare că sociologia culturii distinge tipuri şi trepte culturale. Ei bine, o societate se poate găsi pe o treaptă sau alta şi poate aparţine unui tip sau altul, ceea ce înseamnă că starea culturală se poate transforma odată cu trecerea sa în altă treaptă sau în alt tip. Prin urmare, această sociologie poate folosi mai degrabă atitudinii revoluţionare în practica socială.

Dar această putere a socialului de a determina şi formele culturii omeneşti se întinde foarte departe, se întinde pînă la acea reprezentare despre sine pe care şi-o face omul şi care alcătuieşte nucleul cel mai adînc al oricărei culturi. Dacă vrem să înţelegem o cultură în varietatea valorilor ei, în varietatea manifestărilor ei, atunci ajungem cu uşurinţă la convingerea că aceste manifestări se leagă între ele, pentru că sînt derminate de o rădăcină comună şi această rădăcină comună este felul omului de a se resimţi şi de a se repre-

zenta pe sine. Nu există o singură idee a omului, un singur fel al omului de a se reprezenta pe sine, ci numeroase feluri ale omului de a se reprezenta.

O foarte interesantă analiză a acestor feluri deosebite ale omului de a se reprezenta pe sine însuşi a dat filozoful Max Scheler într-un studiu al său intitulat *Mensch und Geschichte* (*Om şi Istorie*), publicat în scrierea sa *Philosophische Weltanschauung.*

Care sînt aceste tipuri de autoreprezentări ale omului, aceste felurite concepte ale omului ? Ne punem această întrebare ca să vedem ce condiţionare socială trebuie să descoperim la baza acestor felurite chipuri ale omului de a se reprezenta pe sine.

Max Scheler distinge mai întîi o concepţie străveche a omului, aceea care este reprezentată în *Biblie*, şi pentru care omul este fiinţa căzută din starea paradisiacă, omul căzut, adamitul. Evreul vechi vedea în om un înger căzut, prin urmare o creatură a lui Dumnezeu plasată în paradis, bucurîndu-se de viaţă veşnică, de fericire neîntinată şi care printr-o greşeală decade din această stare paradisiacă. Aceasta este reprezentarea cea mai veche a omului : omul ca fiinţă căzută din paradis.

Acest punct de vedere este plin de consecinţe. De pildă, un astfel de om resimte viaţa aceasta ca un blestem, ca o povară ; viaţa aceasta este fructul unei greşeli, este urmarea unui păcat, este, aşadar, o pedeapsă, o răscumpărare. Omul acesta se resimte, în acelaşi timp, dominat de cumplita putere sancţionantă a divinităţii, prin urmare el se resimte într-o anumită poziţie faţă de acela care domină această lume, faţă de Dumnezeu. Şi acestea şi altele sînt consecinţele care izvorăsc din acest fel al omului de a se resimţi pe sine.

Dar această reprezentare a omului n-a fost singura care a existat în antichitate. Alături de ea trebuie amintită reprezentarea de sine a omului clasic, în special a grecului, care este deosebită de vechea reprezentare a evreilor. Pentru grec, pentru sentimentul grecesc general, omul este fiinţa care participă la raţiunea universală, la *logos*. Aşadar, omul clasic trăieşte în sentimentul unei participări la o realitate de ordin spiritual : logosul care străbate această lume. Antichitatea este panteistă, imanentistă.

Vorba *homo sapiens* este o expresie definitorie pentru omul care trăieşte din sfera de reprezentări a antichităţii. Veţi vedea că modernismul n-a mai menţinut ideea lui *homo sapiens*, ci a schimbat-o. În tot cazul, pentru antichitate valora termenul definitoriu de *homo sapiens*, care participă la raţiunea universală şi care din această pricină — ceea ce este foarte interesant — este apt de a cunoaşte aşezarea raţională a lumii. Omul este deci un animal metafizic, cum a spus mult mai tîrziu Schopenhauer, el este capabil de a cunoaşte realitatea metafizică, de a cunoaşte ce este dincolo de iluzia simţurilor, aşezarea permanentă şi raţională a lumii, şi aceasta provine din faptul că participă la realitatea universală, că este *homo sapiens.* Raţiunea universală combină apoi planul întregii lumi, organizează întreaga lume şi dă fiecărei fiinţe un loc şi un rost în ansamblul lumii. *Homo sapiens* se simte deci menit pentru locul său şi simte că datoria cea mai mare a vieţii sale este să-şi facă cît mai bine datoria în locul care i-a fost indicat de înţelepciunea divină, de logosul universal.

După cum aţi ghicit imediat, în ultimele mele propoziţii, am rezumat esenţialul doctrinei morale a stoicilor. Într-adevăr, morala stoicului este să te menţii cu resemnare şi demnitate în locul care îţi este indicat în ansamblul universal.

În cartea mea *Poezia lui Eminescu* m-am întrebat, la un moment dat, de unde provine motivul care alcătuieşte tema din *Glossa :* comparaţia lumii cu un teatru şi al omului cu un actor, şi am răspuns că acesta este un motiv stoic, care provine din acea înţelegere static-eleatică a lumii ca un întreg nemişcat, încremenit în rosturi eterne şi în care fiecare om are rolul său. Am căutat apoi să stabilesc feluriţi gînditori la care a revenit această comparaţie a lumii cu teatrul şi a omului cu actorul. Am ajuns astfel să evoc linia mare de cugetare antică în care Eminescu se plasează. Este unul dintre punctele de vedere mai însemnate ale cărţii mele, pe care l-am văzut reapărînd apoi la alţii, desigur fără să se facă vreo indicaţie, acela de a fi arătat importanţa contribuţiei antice în cultura şi inspiraţia lui Eminescu.

Dar *homo sapiens* n-a rămas unica reprezentare despre sine a omului ; ea a fost, la un moment dat, întrecută, şi anume cu o energie extraordinară şi cu un mare succes, trebuie să recunoaştem, în vremea noastră. Vedeţi, pentru cla-

sic, omul era definit prin puterile superioare ale vieţii, prin energiile superioare ale cosmosului, omul este o raţiune participantă la raţiunea universală, el este chinuit de reminiscenţa patriei eterne a sufletului său, el aspiră către spiritul din care s-a coborît şi este capabil să înţeleagă adevărul metafizic al acestei lumi, pentru că acest adevăr este de ordin raţional.

Nu tot aşa în icoana modernă a omului. În concepţia modernă, omul se explică prin forţele inferioare ale naturii, nu prin cele superioare, omul nu este definit prin legătura cu o energie divină, cu un logos universal, ci este produsul unor energii, unor elemente, unor legi care lucrează şi în natura subumană, omul nu este decît un produs al vieţii care apare ca un joc. Mişcarea aceasta a vieţii universale noi n-o putem înţelege decît ca un joc, noi nu putem să-i hotărîm scopurile, ea este o continuă efervescenţă, care scoate forme la iveală, dar pentru ce nu ştim bine — şi activităţile care nu au scop sînt jocuri.

Ei bine, în jocul general al naturii, după ce viaţa a scos la iveală protozoarele, metazoarele, şacalii, panterele, tigrii, maimuţele ş.a.m.d., l-a scos şi pe om, dar prin aceleaşi energii şi graţie aceloraşi legi care domină întreaga biologie. S-a spus : omul este continuarea pe scara vieţii a maimuţelor, şi dacă vrem să înţelegem pe om, să căutăm a înţelege mai înainte ceea ce este inferior lui. Acesta este, de pildă, interesul studiilor de psihologie sau de sociologie consacrate animalelor. Dacă există o psihologie animală şi o sociologie animală, acestea sînt făcute cu interesul de a citi în cazuri mai simple ceea ce alcătuieşte esenţialul şi în cazul mai complex care este omul. După cum, vrînd, de pildă, să înţelegem produsele superioare ale culturii, cum este arta timpului nostru, trebuie să înţelegem produsele mai simple, cum ar fi arta copilului sau a primitivului.

Aşadar, în ştiinţă superiorul se explică prin inferior şi de aci rezultă o deosebire esenţială în atitudinea omului de ştiinţă. Se spune că omului de ştiinţă modern i se cere *curajul adevărului*, un om de ştiinţă trebuie să aibă curajul adevărului. Ce înseamnă curajul adevărului ? Înseamnă puterea morală de a suporta spulberarea iluziei spiritualiste, adică omul de ştiinţă trebuie să aibă un suflet destul de tare

ca să nu se dărîme pe el însuşi în momentul în care face descoperirea zguduitoare că superiorul decurge din inferior.

Dar omului de ştiinţă antic nu i se cerea curajul adevărului, pentru că el nu se aştepta niciodată ca sub marile aşezări spirituale ale vieţii să dea de materia informă şi inferioară ; lui i se cerea fervoarea religioasă, puterea sufletului de a se ridica pînă la principiile eterne din care derivă totul. Aceasta este distincţia profundă, tipologică, dintre filozoful antic şi omul modern de ştiinţă.

Dar, în sfîrşit, acesta este un episod ; ceea ce interesează este această nouă idee naturalistă a omului ca produsul jocului unor energii şi legi care acţionează şi în natura inferioară, subumană. Sau, privind mai de aproape ce este omul în lumina acestei concepţii, putem spune că el este *homo faber*, omul lucrător. Toate animalele sînt lucrătoare, lucrează materia sau manevrează un instrument şi găsesc astfel calea pentru susţinerea existenţei. Şi omul este un lucrător preocupat de a manevra uneltele tehnice în vederea unei cît mai bune adaptări la mediu. Concepţiei de *homo sapiens* i se opune astfel *homo faber* din concepţia modernă.

Există însă şi o dependenţă a acestei concepţii, atît de importantă şi care s-a dezvoltat atît de mult, încît face o figură nouă, o concepţie aparte a omului despre sine. Anume, se spune că omul poate fi înţeles ca o speţă în seria speţelor zoologice, dar împovărată cu un blestem special. Platon, în dialogul său *Protagoras*, povesteşte că Epimeteu, luîndu-şi sarcina să înzestreze pe fiecare animal cu un mijloc de a se apăra în viaţă, a cheltuit cu toate speciile care precedară pe om provizia de gheare, colţi, piei groase, blănuri, otrăvuri, cerneală ş.a.m.d., şi a rămas tezaurul gol cînd a fost să-l înzestreze pe bietul animal-om, care a rămas gol, fără blană, fără colţi, fără muşchi, fără ace veninoase. Atunci a intervenit Prometeu, binefăcătorul oamenilor, care s-a strecurat în cămara zeilor şi a furat de acolo focul şi secretul meseriilor.

Platon schiţează astfel concepţia omului meseriaş, a omului lucrător, dar odată cu aceasta el pune şi bazele unei alte concepţii a omului, şi anume a omului ca o fiinţă absolut excepţională în seria naturală a fiinţelor : omul este un animal degenerat, neapt la viaţă, şi din pricina acestei neaptitudini la viaţă (pe căile pe care găsesc adaptarea celelalte

spețe animale) se dezvoltă o energie specială, nouă, și anume energia creatoare de cultură, spiritul omenesc. Omul este, prin urmare, ceva opus vieții, forțele care lucrează în natura subumană nu îl explică așadar, căci omul nu se integrează bine în categoria vieții, el este un monstru vital ; această ființă golașă, neajutorată și debilă este fatalmente un monstru și nu poate fi adus sub categoria animalieră în genere ; el este spirit pentru că n-a putut fi viață.

Între spirit și viață există fatal o disensiune, un divorț radical și tragic, pe care l-a pus bine în lumină filozoful german Ludwig Klages. Omul — spune Scheler, care reprezintă această concepție, în *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (*Locul omului în cosmos*) — este un asuprit al vieții. Relația lui cu mediul nu se potrivește cu celelalte relații ale celorlalte animale. Pe cîtă vreme celelalte animale cunosc mediul și viața lor psihică se constituie ca un reflex al mediului, omul, printr-o excepțiune formidabilă, poate cunoaște independent de mediu. Omul, cu alte cuvinte, nu are numai impresiuni, ci are *noeme*, acte de *noesis*, de cunoaștere a unor sensuri pur ideale. Prin urmare, ceea ce este mai caracteristic în om (pentru Scheler) este însăși capacitatea fenomenologică a omului. Un greier sau un melc simt cu antenele lor, simt mediul înconjurător și se comportă în consecință. Omul, spre deosebire de celelalte animale, poate să cunoască nu numai impresiile bogate ce-i vin de la lumea cealaltă, ci poate cunoaște sensurile absolute, *noemele*, el este o ființă opusă vieții, o ființă abstractă, idealistă. Aceasta este a patra reprezentare a omului despre sine.

În sfîrșit, a cincea reprezentare a omului despre sine este surprinzătoare și ea : omul este ființa care gîndește responsabil, cu alte cuvinte acela care se poate închipui pe sine drept producătorul binelui și al răului în lume. Nu totdeauna oamenii s-au reprezentat așa pe ei înșiși. De pildă, într-o concepție teologică a vieții, omul se simte unealta lui Dumnezeu. Dumnezeu trimite pe lume tirani meniți să asuprească această lume, bicele lui Dumnezeu, pentru că vrea să pedepsească un popor sau pentru că lumea este prea stricată ; Dumnezeu este răspunzător de faptele noastre.

Dar omul poate să conceapă că există într-o lume a mecanicității, o lume oarbă fără sens, în care apare el drept creatorul scopurilor, creatorul destinului lumii. Acesta este omul

care se concepe nu numai ca lucrător, ca în concepția amintită mai sus, ci ca un creator. Este concepția omului singur în lume, care trebuie să creeze acel mediu cald al iubirii și prieteniei în care viața omenească să devină posibilă. Omul care gîndește deosebirile dintre bine și rău și întrebuințează procesele oarbe ale mecanismului universal în sensul scopurilor gîndite, reprezentate și voite de el, omul creator, omul prometeic este un alt om, un om nou, deosebit de ceilalți.

Iată atîtea reprezentări ale omului despre sine, și aceste reprezentări felurite au și ele o motivație la bază. Care este această motivație ? Vedeți, prin urmare, că nici cu această lecție nu putem termina expunerea despre sociologia cunoștinței. Trebuie să mai rămînem încă la această interesantă problemă care vine să exprime una dintre contribuțiile cele mai de preț ale sociologiei moderne.

CONDIȚIONĂRILE SOCIALE ALE IDEII OMULUI ȘI ALE SENTIMENTELOR

În prelegerea trecută am căutat să justificăm mai de aproape punctul de vedere al sociologiei cunoștinței, care a fost constituită ca un capitol al sociologiei moderne de către Karl Mannheim, prin lucrări ca *Ideologie și utopie*, despre care ne-am ocupat altă dată.

Karl Mannheim arată că conceptele și categoriile cunoașterii sînt determinate de stări ale societății și de tendințe care animă societatea în feluritele ei momente. Prin urmare, adevărurile teoretice și cadrele mari ale gîndirii teoretice, în lumina cercetărilor lui Mannheim, nu ne mai apar acum ca niște produse generale și universale ale cunoașterii, ci punctul de vedere social joacă un rol determinant în constituirea lor.

Ei bine, acest fel de a concepe lucrurile am văzut că este cu putință a fi extins, și în această ordine de idei am amintit de feluritele idei ale omului, de feluritele moduri ale omului de a se concepe pe sine. Am arătat, în legătură cu cercetările lui Scheler, care sînt aceste idei fundamentale ale omului, rămînînd pentru prelegerea de astăzi să arătăm mai departe că aceste concepte fundamentale ale omului sînt și ele determinate de anumite stări și tendințe ale societăților omenești.

Care sînt ideile omului, felurile tipice în care omul s-a reprezentat pe sine, după Scheler ? Scheler distinge cinci ast-

fel de reprezentări de ale omului despre sine însuşi : *omul adamitic*, fiinţa căzută dintr-o stare paradisiacă în urma unui păcat al primilor oameni ; apoi *homo sapiens*, fiinţa raţională care participă la raţiunea universală sau divină şi care, din această pricină, are posibilitatea de a cunoaşte aşezarea raţională a lumii ; apoi *homo faber*, omul aşa cum şi-l reprezintă ştiinţa modernă, ca produsul unor energii care activează şi în natura subumană ; apoi omul ascetic, omul care se opune vieţii, care alcătuieşte o excepţie ciudată la legile generale ale vieţii ; în sfîrşit omul prometeic, omul care, în natura indiferentă şi mecanică, introduce scopuri şi creează, omul creator.

Dar conţinutul acestor felurite idei ale omului le-am arătat mai bine şi mai detaliat rîndul trecut, încît astăzi mă pot restrînge la înfăţişarea condiţionărilor sociale ale acestor felurite idei ale omului.

Iată, în ce priveşte prima idee a omului, omul adamitic, omul *Vechiului Testament*, acela care se considera drept o fiinţă decăzută dintr-o stare anterioară mai perfectă şi mai fericită ; acest om, care menţine o legătură permanentă cu creatorul lui, manifestă anumite aşezări ale societăţii. Într-adevăr, omul adamitic este o proiecţie a unor societăţi teocratice, dominate de ideea divină, şi a unor societăţi tradiţionaliste, în care mai cu seamă tradiţiile religioase sînt foarte puternice. Este cu neputinţă să înţelegem cum s-a format această idee a omului adamitic, aşa cum o înfăţişează *Vechiul Testament*, dacă n-o punem în legătură cu împrejurările societăţii teocratice a evreilor în antichitate.

Prin urmare, această idee a omului adamitic este un produs al minţii omeneşti determinat de anumite stări ale societăţii ; ea nu este produsul unei speculaţii strict individuale, ci conţine într-însul reflexul anumitor aşezări sociale.

Tot aşa omul clasic, omul societăţilor greceşti, acela pe care l-am numit, împreună cu Scheler, *homo sapiens*, omul care se consideră că participă la raţiunea universală şi că deţine în ansamblul lumii un loc prevăzut de raţiunea universală ; lumea întreagă este pentru clasic ca un plan bine meditat, în care fiecărui ins îi este desemnat un anumit loc, încît datoria fiecăruia este să dezvolte posibilităţile închise în locul care i-a fost fixat în economia generală a lumii. Despre ce stări sociale ne vorbeşte această concepţie a omului ?

Fără îndoială, despre o societate statică, o societate care nu este implicată într-un proces de schimbări, de transformări şi de progres. Lumea antică nu avea ideea progresului, progresul nu interesa, pentru că ideea progresului nu poate să apară decît într-o mentalitate care crede în posibilitatea schimbărilor. Dar punctul acesta de vedere dinamic era absent din conştiinţa omului antic. Pentru omul antic lumea era o aşezare eternă, împietrită în rosturi neschimbate, şi printre aceste rosturi neschimbate trebuie să-l căutăm şi să-l găsim pe al nostru. Prin urmare, o mentalitate statică, care este de acord cu structura societăţii antice, care primeşte deosebirea între omul liber şi sclav şi care afirmă că unii şi alţii au deopotrivă datoria să stăruie în poziţia lor specială.

Astfel, idealul clasic al omului ne vorbeşte despre o societate statică, dar, în acelaşi timp, despre o societate democratică, pentru că toţi oamenii participă la raţiunea divină. Pentru întîia oară se afirmă egalitatea oamenilor din pricina deopotrivei şi egalei lor participări la raţiunea universală. Societăţile antice, aşa cum se exprimă în idealul lor omenesc, manifestă deopotrivă un ideal antiprogresivist, dar şi un ideal democratic.

Vedeţi, prin urmare, că concepţia lui *homo sapiens*, la rîndul ei, nu este produsul unei speculaţii individuale a unor moralişti, că conţine reflexul unei anumite aşezări sociale, care era aceea a statelor antice.

Despre ce aşezări sociale ne vorbeşte însă concepţia omenească pe care am denumit-o *homo faber ? Homo faber*, omul meseriaş este acel care socoteşte că nu este decît produsul unor energii operante şi în lumea subumană ; aceleaşi energii care au produs toate animalele în succesiunea seriilor zoologice au produs, în cele din urmă, şi pe om, iar omul se distinge prin aceleaşi funcţiuni prin care se disting şi animalele. Animalele trebuie să se adapteze la mediu, şi pentru a se adapta la mediu ele îşi creează instrumente de adaptare : dinţii rozătoarelor, stomacul rumegătoarelor ş.a.m.d. sînt instrumente puse în serviciul adaptării la viaţă. Ei bine, omul este şi el un astfel de fabricant de instrumente, în vederea adaptării. Acesta este înţelesul expresiei *homo faber*. Toate animalele creaţiei sînt, într-o măsură mai mare sau mai mică, instrumentiste. Un instrumentist este şi omul, pentru că

aceeaşi idee domină deopotrivă pe om cu restul animalelor : ideea adaptării la mediu.

Ce aşezări sociale se exprimă însă în această concepţie a omului ? Desigur că aşezările societăţilor capitaliste, acelea care dezvoltă, într-adevăr, tipul producătorului, a omului care speculează natura prin ajutorul anumitor instrumente, căutînd s-o facă cît mai folositoare sieşi. Punctul de vedere al omului producător, al omului care cu mintea dar şi cu braţele sale creează avuţii, şi mai înainte de a crea aceste avuţii creează instrumentele prin care le putem dobîndi, revine în formula omului lucrător, *homo faber*.

Societăţile acestea, care produc o tehnică pentru a produce mai apoi bogăţii, reuşesc să-şi creeze un mediu artificial de viaţă. Mediul în care trăim noi, mediul nostru de viaţă, nu este un mediu natural, noi avem un contact absolut mijlocit cu natura, stăm departe de pămînt, de procesele naturii, pe care aproape că nu le observăm. Sînt orăşeni care n-au văzut niciodată răsăritul soarelui, au palide noţiuni despre plante şi despre animale ; sînt apoi persoane care nu ştiu să distingă între grîu şi ovăz sau secară. Îndepărtarea de natură ne izbeşte la tot pasul cînd observăm pe omul civilizaţiei noastre. Care este însă explicaţia ? Ea nu poate fi decît faptul că trăim într-un mediu artificial, şi anume în mediul tehnicii noastre, apoi în mediul bunurilor produse de tehnica noastră, şi atunci este explicabil că poate să apară în reprezentarea despre sine a acestui om ideea că fiinţa omenească este ceva opus vieţii, că energia vitală s-a abătut din drumul ei către alte scopuri, pentru a-l produce pe om, omul ascet al vieţii, fiinţa izolată şi opusă vieţii.

Concepţia care o are despre sine omul tehnocraţiei, a societăţilor tehnicizate, este deci tot un produs al societăţilor capitaliste, însă prin acea latură particulară pe care o alcătuieşte aspectul tehnocratic al societăţilor capitaliste.

În sfîrşit, societăţile noastre nu sînt numai societăţi capitaliste şi societăţi tehnocratice, ci sînt, în acelaşi timp, şi societăţi în care domină spiritul unei intense productivităţi. Omul, într-adevăr, se simte în societăţile noastre nu creatură, ci creator, şi tot ceea ce îl înconjoară este produsul muncii şi al geniului său, şi atunci, fireşte că din această structură lăuntrică a societăţii noastre poate să crească concepţia omului prometeian, a omului care creează o lume nouă plină de

sens, opusă lumii celeilalte, a naturii, care este o lume a absurdităţii. Peste absurditatea naturii, peste lipsa ei de scopuri, constatăm ivindu-se o altă lume, a scopurilor, a finalităţilor, şi aceasta este creaţiunea noastră. Din această structură a societăţii noastre, prin excelenţă productivă, se poate astfel dezvolta concepţia despre sine a omului prometeic.

Iată, prin urmare, că cele cinci felurite idei ale omului despre sine, pe care cu multă subtilitate le-a distins Scheler, sînt şi ele determinate socialmente, şi iată, prin urmare, că acest punct central al domeniului cunoştinţei noastre, cunoştinţa despre sine a omului, este determinată ea însăşi de societate.

Dar cercetarea se poate extinde încă mai departe. Dacă cunoştinţele şi, în genere, valorile teoretice, reputate altădată ca absolute, necesare şi superioare oricăror determinări relative, păstrează în ele reflexul aşezărilor societăţii, cu atît mai mult lucrul acesta trebuie să fie adevărat pentru sentimentele omeneşti, şi dacă s-a putut constitui o sociologie a cunoaşterii, cu atît mai justificată ar fi o sociologie a sentimentului.

Din nefericire, în această privinţă nu avem lucrări care să întemeieze ştiinţific acest punct de vedere, cum sînt lucrările lui Mannheim pentru cunoştinţe. Dar şi aci avem unele începuturi interesante, la care putem face referinţă.

Acum cîtva timp, cînd în Franţa a avut loc aniversarea glorioasei cariere a istoricului Seignobos, s-a amintit o vorbă pe care Seignobos a spus-o în tinereţea sa, într-unul din cursurile sale, şi care a surprins sau chiar a scandalizat atunci, dar al cărei adevăr a putut fi apreciat mai tîrziu, şi anume atunci cînd punctul de vedere sociologic s-a extins. Seignobos pare a fi spus odată — bătrînul a confirmat-o mai tîrziu — că iubirea este o invenţie a secolului al XIII-lea („*l'amour, cette invention du XIII-ème siècle*"), ceea ce a provocat o senzaţie generală. Vă închipuiţi de ce această expresie a putut trezi o mare tulburare. Seignobos s-a explicat mai tîrziu asupra înţelesului acestei propoziţii de scandal, pe care a proferat-o în tinereţea sa : iubirea în sensul romantic, exaltată, iubirea-pasiune, acest sentiment a fost mult favorizat de situaţia acestui secol, cu care evul mediu ajunge la sfîrşitul său. Secolul al XIII-lea este secolul truverilor şi al trubadurilor, este secolul lirismului provensal, este secolul romanelor

din ciclul breton, în care iarăşi şi iarăşi se povestesc cu fervoare atîtea iubiri celebre, este, în acelaşi timp, vremea în care culminează cavalerismul, cu îndoitul cult pe care îl aduce lui Dumnezeu şi Doamnei, aceea în imaginea căreia cavalerul găsea motivele faptei sale entuziaste şi viteze, încît fără îndoială că vremea noastră a primit moştenirea iubirii, a pasiunii, din cultura cavalerească franceză a secolului al XIII-lea. Iată, prin urmare, că sentimentul acesta, în forma lui specială, în această specială coloratură a lui, îşi înfige rădăcinile în anumite aşezări sociale, în structura unei anumite societăţi.

Dar iată un alt exemplu : la cursul meu de filozofia culturii, în partea a II-a a lui, acolo unde mă ocup de geneza culturii moderne, am făcut la un moment dat afirmaţia că *Avarul* lui Molière este o creaţiune tipică pentru burghezia franceză în secolul al XVII-lea. Aceasta nu este însă părerea manualelor de istoria literaturii. Cînd manualele de istoria literaturii vorbesc despre Molière, ele disting între operele acestui autor comedii de situaţii şi comedii de caracter. Printre comediile de caracter sînt citate totdeauna *Tartuffe, Le Misanthrope,* şi *L'Avare.* În legătură cu aceste comedii de caracter, manualele istoriei literaturii franceze afirmă că Molière a pictat tipuri omeneşti generale, un avar, de pildă, care nu este din nici o ţară sau de nici un tip, ipocriţi sau mizantropi care sînt iarăşi deasupra determinărilor sociale şi temporale.

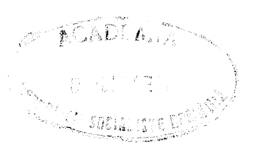
Totuşi, înfrîngînd aceste aprecieri foarte generale, eu am îndrăznit afirmaţia că avarul lui Molière este ceva caracteristic pentru cultura secolului al XVII-lea, dînd o întorsătură paradoxală aceleaşi idei, şi, în paralelism cu vorba lui Seignobos, pe care v-am amintit-o, aş fi putut să exclam şi eu că avariţia este o invenţie a secolului al XVII-lea ! Dar n-am făcut-o, pentru că în expunerile mele îmi place să păstrez totdeauna tonul obiectiv şi socotesc că datoria mea este să nu fac o expunere care să izbească imaginaţia într-un mod artistic sau teatral, ci să mă menţin într-o formă care să ţină seamă de adevărurile lucrurilor, lipsindu-mă de efectele unei elocvenţe uşoare, ba chiar lăsînd elocvenţa pe seama faptelor şi a felului în care ideile se înlănţuie necesar.

Dar, în definitiv, aş fi putut spune că avariţia este invenţia secolului al XVII-lea. Acest secol al XVII-lea este secolul de triumf al burgheziei. Burghezia franceză este o burghezie mai veche. Încă de la sfîrşitul evului mediu şi în tot cazul de la începutul Renaşterii, în Franţa, burghezia devine una din clasele cele mai puternice. Mentalitatea franceză, limbajul francez sînt impregnate de valori burgheze.

S-ar putea căuta numeroase exemple pentru a se dovedi această străbatere a spiritului burghez pînă în cele mai mărunte şi pînă în cele mai variate manifestări ale culturii franceze : burghezul este omul care adună avuţii, fiinţa care, în primul rînd, este orientată spre adunarea de avuţii ; din această deprindere se dezvoltă în sufletul burghez şi alte înclinaţii.

Burghezia este clasa care a ţinut pe umerii ei întreaga cultură modernă, aşa cum se dezvoltă de la Renaştere pînă astăzi, darul speculativ al marilor metafizicieni, ingeniul ştiinţific al unui Galilei şi Newton sînt atitudini care au răsărit din situaţia socială a burgheziei. Cine îşi închipuie că ştiinţa modernă s-ar fi putut naşte într-o altă epocă decît cea modernă se înşală, pentru că ştiinţa modernă s-a dezvoltat din interesul burghez special de a cuceri natura şi de a aduna din sînul ei cît mai multe avuţii. Ştiinţa modernă şi filozofia modernă sînt un produs al situaţiei burghezului în faţa vieţii. Omul acesta, burghezul orientat către acumulare de avuţii, ajunge, fireşte, să le iubească ; cine înţelege care este preţul avuţiilor, în speţă a banului, are tendinţa să le exagereze acest preţ şi de aceea nu este de mirare că într-o cultură burgheză un poet comic de geniu este adus să reflecteze asupra tipului avarului ; avarul nu poate apare ca tip reprezentativ decît în burghezie, adică într-o societate orientată spre cîştig, spre acumulare de bunuri. Nimeni n-a pictat avarul ca un militar sau ca un ţăran ; toate marile creaţiuni în care avarul este înfăţişat în însuşirile lui tipice şi-au împrumutat modelul din lumea burgheză. Chiar la noi, Hagi Tudose al lui Delavrancea, un Harpagon al literaturii româneşti, nu este un ţăran sau un militar, ci un negustor, evident unul dintre aceia care trăiesc înconjuraţi de bogăţii şi care, în felul acesta, sînt aduşi să le preţuiască, să le iubească şi, prin urmare, să le exagereze valoarea.

Iată, prin urmare, un alt exemplu care dovedeşte această condiţionare socială a sentimentelor noastre. Aşadar, dacă



este posibilă o sociologie a cunoştinţei, cu atît mai mult este posibilă o sociologie a sentimentului.

Un alt exemplu. S-au publicat nu demult, într-o revistă franceză, cîteva note interesante pe care scriitorul Ilya Ehrenburg le-a luat cu ocazia unor convorbiri cu studenţi şi tineri din Republica Sovietică. Ehrenburg, care făcea anchetă şi voia să fixeze trăsăturile sufleteşti care se formau acolo, s-a întrebat asupra feluritelor sentimente omeneşti. Întrebînd pe nişte tineri, a trebuit să vorbească despre iubire şi despre acel corelativ al iubirii care este gelozia. Este interesant de văzut ce gîndeşte un tînăr bolşevic despre gelozie! Unul dintre aceştia a făcut o declaraţie foarte interesantă pentru cercetarea pe care o întreprindem noi. Gelozia, spunea unul dintre tinerii bolşevici, este un sentiment pe care sufletul bolşevic ar trebui să-l elimine; gelozia este un sentiment care se încadrează într-un regim de proprietate individuală, gelozia presupune în sufletul aceluia care o resimte pretenţia la un drept absolut, *just utendi et abutendi,* asupra persoanei care poate trezi această gelozie, prin urmare un drept deopotrivă cu acela pe care îl invocă apărătorii proprietăţii individuale. Dar într-un regim colectivist, în care proprietatea individuală este abolită, gelozia nu se mai încadrează, pentru că sentimentul acesta trebuie să aibă legături cu restul sentimentelor care agită sufletul omenesc. Dar întrucît sufletul acesta al Rusiei Sovietice a eliminat sentimentul proprietăţii individuale asupra lucrurilor, trebuie să elimine şi sentimentul de proprietate individuală asupra persoanelor. Sentimentul geloziei este deci un sentiment absurd pentru o mentalitate bolşevică şi este, în acelaşi timp, menit să dispară în cadrul acestei societăţi.

Iată, în tot cazul, o împrejurare interesantă de felul cum stările sociale modifică psihologia oamenilor. Căci dacă nu este sigur că gelozia este un sentiment determinat de întregul stil al regimului proprietăţii şi al regimului capitalist, este în tot cazul sigur că noile aşezări colectiviste din Rusia au putut provoca acest punct de vedere nou asupra sentimentelor, a cărui mărturie ne-a adus-o I. Ehrenburg. Iată, prin urmare, un alt caz de determinare socială a sentimentelor.

Cu privire la sentimentele morale s-a făcut, de asemenea, afirmaţia că sînt determinate de stările sociale. Nietzsche susţine în *Genealogia moralei,* una dintre cele mai renumite

cărţi ale lui, că sentimentele morale primitive, cele mai vechi, erau produsele claselor sociale, că, de asemenea, sentimentele moralei noastre, care sînt sentimentele moralei creştine, sînt tot produsele unei anumite împrejurări sociale, conflictul social dintre stăpînitor şi stăpînit: stăpîniţii au creat anumite valori din rezervorul de sentimente acumulate împotriva stăpînitorilor. Stăpînitorii reprezintă punctul de vedere al unei morale a toleranţei, a iubirii. Dacă n-ar fi fost această încordare socială, morala noastră ar fi luat o altă îndrumare, dar ea a luat îndrumarea pe care o are din pricina înfruntării sociale a două clase de oameni.

Iată, prin urmare, o altă împrejurare în care s-a afirmat această determinare socială a sentimentelor morale. Morala creştină ar fi, prin urmare, după Nietzsche, o morală plebee. Într-adevăr, cine are interesul să răspîndească punctul de vedere al iubirii? Acela care speră o ameliorare a situaţiei sale de la această iubire generalizată mai cu seamă în favoarea lui.

Poate să fie ceva adevărat aci. Aceasta nu dovedeşte însă nimic asupra valorii intrinseci a sentimentului. Cauzalitatea unui sentiment nu poate da nici o indicaţie cu privire la valoarea lui. Aci nu ne ocupăm de punctul de vedere al valorii sentimentului, ci al cauzalităţii lui. În tot cazul, Nietzsche, care a avut atîtea iniţiative în filozofie, a întrevăzut şi o sociologie a sentimentelor, în special a sentimentelor morale, foarte interesantă pentru acest paralelism pe care îl facem noi acum între sociologia cunoştinţei şi sociologia sentimentului.

Dar cel care s-a apropiat de această problemă într-un mod conştient de metoda pe care o aplică a fost un gînditor francez decedat acum cîţiva ani, Francis Paulhan, care a scris o interesantă carte, demnă de a fi citită de toţi aceia care se interesează de progresele sociologiei moderne, intitulată: *Les transformations sociales des sentiments.* Fr. Paulhan îşi pune întrebarea: cum se produce spiritualizarea sentimentelor şi a tendinţelor noastre, căci în decursul evoluţiei omeneşti putem observa o spiritualizare a tendinţelor şi a sentimentelor noastre?

Iată, de pildă, o tendinţă aşa de primitivă şi de frustă cum este tendinţa de a te hrăni. Această tendinţă animă pe cîine care, găsind un os în stradă, se repede lacom asupra

lui, dar şi pe oamenii de bună societate, care n-ar consimţi pentru nimic în lume ca să descindă la masa de seară mai înainte de a fi îmbrăcat smochingul şi la masa cărora, în timp ce se servesc feluri savante, se schimbă cuvinte de spirit de un stil înalt, de o subtilă politeţe. Comparînd această atitudine cu cea dintîi, a animalului care se azvîrle asupra osului în stradă, tendinţa este aceeaşi, numai că ea este spiritualizată în exemplul din urmă într-un mare grad.

Cum se produce această spiritualizare? Prin socializare, răspunde Paulhan. Simplul fapt că doi sau mai mulţi oameni se întrunesc pentru a lua masa împreună produce o spiritualizare a funcţiunii respective. Prin urmare, socialul este un element de spiritualizare a tendinţei de a ne hrăni, ca şi a tuturor celorlalte tendinţe ale noastre.

Spiritualizarea este produsă de socializare, dar socializarea (la rîndul ei) este un efect al spiritualizării. Ce înţelege Paulhan prin spiritualizarea unui sentiment sau tendinţe? Înţelege acea asociere a sentimentelor, a tendinţelor, cu elemente cît mai numeroase ale sufletului nostru. Azvîrlirea animalului asupra hranei este un impuls obscur, nu asociat cu idei, cu alte sentimente, cu acte de disciplină, de voinţă. Atitudinea însă a omului care mănîncă frumos, cuviincios, care ştie să se stăpînească, să se poarte, este făcută din asocierea acestor tendinţe cu numeroase alte sentimente, idei, acte de voinţă, de disciplină. Spiritualizarea unei tendinţe sau sentiment înseamnă, prin urmare, cristalizarea în jurul ei a unui număr cît mai mare de elemente din rezervorul psihologiei noastre.

Ei bine, această spiritualizare se face prin socializare, dar şi socializarea este un produs al spiritualizării, căci este cu neputinţă ca tendinţele să aibă în sine o formă mai spirituală fără ca, în acelaşi timp, să nu simtă nevoia de a le da un cadru social. Încît, între aceste două procese există o acţiune reciprocă, pe care Paulhan o distinge cu multă fineţe şi cu mult spirit de distincţie.

Iată cum punctul de vedere sociologic ne duce afund în problemele psihologiei, care (în lumina cercetărilor moderne) se dovedesc din ce în ce mai mult a nu se putea dezvolta fără ajutorul sociologiei.

ROLUL SEXUALITĂŢII ÎN FORMAREA CONŞTIINŢEI COLECTIVE SCHURZ. FREUD

În prelegerea trecută am adăugat cîteva consideraţii noi la cele făcute în trecut asupra sociologiei cunoştinţei, şi, pentru că nu trebuia să lăsăm impresia că numai cunoştinţa este determinată de împrejurările sociale, printre felurítele produse şi atitudini ale spiritului, am adăugat cîteva consideraţii şi în legătură cu sociologia sentimentului, căci acesta din urmă stă sub o condiţionare specială. Fără îndoială însă că, pe cîtă vreme în ce priveşte sociologia cunoştinţei aveam de-a face cu o doctrină încheiată, în ce priveşte sociologia sentimentului avem mai degrabă de-a face cu înmuguriri de idei, care aşteaptă prelucrarea lor într-o doctrină sistematică, deopotrivă cu aceea pe care ne-a oferit-o pentru cunoştinţă K. Mannheim.

În felul acesta încheiam rîndul trecut expunerea acelui curent al sociologiei contemporane care primeşte numele de sociologia culturii, un curent care îşi propune să dovedească că produsele culturii nu se bucură de o universalitate necondiţionată, ci stau pururi sub determinările vieţii sociale şi ale diferitelor ei împrejurări.

Dacă ne întrebăm acum în ce fel societatea influenţează aceste produse ale culturii, atunci răspunsul la care ne vedem obligaţi este că această influenţă se produce prin intermediul conştiinţei sociale. Aşadar, cercetătorul care urmăreşte rezolvarea anumitor probleme teoretice sau chiar numai omul comun care reacţionează sentimental la anumite împrejurări ale existenţei, o face într-un fel sau altul, întru cît el este membrul unui grup social şi întru cît participă la o anumită conştiinţă colectivă.

Existenţa unei conştiinţe colective este una din datele ireductibile ale sociologiei, una din ipotezele pe care construieşte orice sociologie. Şi atunci se pune întrebarea: cum se produce această conştiinţă socială, această conştiinţă colectivă? La drept vorbind, întrebarea se pune numai pentru o parte dintre sociologii contemporani, căci pentru altă parte, anume pentru universalişti, întrebarea nu se pune nicidecum.

Pentru Durkheim, de pildă, nu se pune întrebarea cum se produce conştiinţa socială, deoarece conştiinţa socială există ca o realitate deopotrivă cu aceea pe care o au toate

lucrurile experienţei noastre. Şi pentru sociologul universalist Othmar Spann, despre care ne-am opucat îndelung aci, conştiinţa colectivă nu este un produs derivat ci o dată ireductibilă a experienţei noastre, ceva care există în sine, nu ceva care se compune din alte existenţe mai simple, mai elementare. Conştiinţa colectivă există ca un obiect al conştiinţei noastre, cu aceeaşi îndreptăţire, cu aceeaşi realitate deplină pe care o au toate obiectele date în experienţa noastră.

Alţi sociologi însă socotesc că este necesar să ne întrebăm cum se produce conştiinţa socială. Atunci, în galeria de vederi care alcătuieşte sociologia deceniilor noastre, întîlnim răspunsuri felurite la aceste întrebări.

Iată, de pildă, unul dintre răspunsuri, acela al lui Gabriel Tarde. Conştiinţa colectivă — spune sociologul francez — se produce prin imitaţie, oamenii au tendinţa să se imite, deoarece orice reprezentare care pătrunde în conştiinţa noastră năzuieşte să se realizeze. Este, prin urmare, suficient ca cineva să comită o faptă, să adopte o atitudine, pentru ca îndată această faptă sau atitudine să se constituie în faptă şi atitudine similară în alte conştiinţe şi să se propage pînă în punctul în care se obţine o omogenitate a conştiinţelor, o unificare a lor în jurul acestor exemple determinate. Prin urmare, la întrebarea cum se produce conştiinţa colectivă, această realitate care întruneşte în aceeaşi direcţie o sumă mare de conştiinţe omeneşti, G. Tarde răspunde că conştiinţa colectivă, conştiinţa socială, se produce prin imitaţie. Factorul genetic al conştiinţei sociale este imitaţia, pentru G. Tarde.

Alţi sociologi socotesc — şi aceasta este o părere nouă şi neaşteptată — că factorul de unificare umană, de integrare a conştiinţei colective este un factor în legătură cu diferenţierea pe sexe a oamenilor. Unul dintre aceia care a dezvoltat cu mai multă limpezime şi cu mai mult răsunet acest punct de vedere a fost un sociolog german pe care trebuie să-l amintim în această revistă de puncte de vedere, pe care ne-am propus-o la acest curs, şi care se numeşte H. Schurz, care a făcut să apară în 1902 o interesantă lucrare *Clase de vîrste şi asociaţii bărbăteşti* (*Altersklassen und Männerbünde*).

Schurz socoteşte că răspunzătoare de integrarea socială, de fenomenele sociale, de apariţia colectivului, este împrejurarea specială de viaţă în care trăieşte bărbatul în societăţile

primitive. Femeia — spune Schurz — este orientată mai cu seamă asupra propriului ei bărbat şi asupra cercului mai mărginit al familiei sale. Dimpotrivă, la bărbat preocuparea aceasta din urmă este mai slabă, şi tocmai slăbiciunea acestei preocupări îi permite bărbatului să se organizeze, să se asocieze şi, de fapt, acestei tendinţe îi răspund acele „asociaţii bărbăteşti" (*Männerbünde*, cum se spune în sociologia germană), care au putut fi observate de etnografi şi adeseori descrise, atît în triburile Americii-de-Nord, cît şi în triburile Africii şi ale Oceaniei.

Există însă, fireşte, şi alte explicaţii pentru apariţia acestor asociaţii bărbăteşti. Ştiţi, poate, că la primitivi, aproape la toţi primitivii, există nişte ritualuri anumite de iniţiere pe care le suportă băieţii la o anumită vîrstă şi în urma cărora ei intră în ordinul bărbaţilor. Aşadar, pînă la o anumită vîrstă, tinerii, pînă atunci neiniţiaţi, primesc revelaţia unor secrete sacre ale tribului şi, în acelaşi timp, intră în ordinul bărbaţilor. Ar fi o operă — dacă vreţi — asemănătoare în unele puncte cu recrutarea la popoarele moderne civilizate, un fel de introducere a băieţilor într-o asociaţie de interes public, cum ar fi, de pildă, armata la noi ; numai că recrutarea modernă nu comportă nici un mister, pe cîtă vreme iniţierea tinerilor în ordinul bărbaţilor este o operaţie plină de mister, terifiantă, în care tînărul primeşte revelaţia unor secrete a căror destăinuire este legată cu pedeapsa capitală. Asociaţiile de bărbaţi, în care femeile nu sînt primite, în care se petrec rituri ciudate, n-ar fi, prin urmare, decît un fenomen consecutiv, o urmare a iniţierii în ordinul bărbaţilor. Bărbaţii odată iniţiaţi în anumite secrete ale societăţii, pentru păstrarea acestor secrete şi pentru împlinirea scopurilor de care s-au legat în momentul acestei iniţieri, continuă a trăi în aceste asociaţii mai largi în restul vieţii lor. Prin urmare, dacă, pentru Schurz, asociaţiile de bărbaţi sînt bazate pe diferenţa sexuală dintre bărbaţi şi femei, pentru alţii sînt un fenomen consecutiv iniţierii în ordinul bărbaţilor.

Pentru alţii, în sfîrşit, asociaţiile bărbăteşti au un alt sens, şi anume — se spune — unul economic, pentru că, într-adevăr, aceste asociaţii bărbăteşti au o origine foarte veche, ele coincid cu faza matriarhatului, adică cu asociaţiile umane în care supremaţia socială o deţine femeia şi în care familia se organizează în jurul mamei, nu al tatălui, ca mai tîrziu.

În aceste societăţi, femeia îşi cîştigase acest rol important din pricina locului special pe care ea îl deţinea în procesul economic al producţiei. În cele mai vechi societăţi, în societăţile vînătoreşti, vînătoarea era făcută de bărbaţi, dar femeia nu rămînea inactivă, femeia era aceea care culegea plantele necesare alimentării. La un moment dat s-a făcut însă un pas de o importanţă capitală : în locul plantelor care creşteau mai mult sau mai puţin parazitar, în locul culegerii acestor plante, femeia a început să culeagă ceea ce semăna, adică să planteze, să îngrijească şi să recolteze, şi în felul acesta femeia — după cum în această privinţă este părerea unanimă a sociologilor şi a etnologilor — a fost în societatea primitivă creatoarea agriculturii. Printre marile merite care trebuiesc recunoscute femeii, trebuie, fără îndoială, recunoscut şi acesta : femeia este creatoarea agriculturii, pentru că ea a dezvoltat recolta plantelor sălbatice şi parazitare într-o recoltă premeditată, pregătită, îngrijită.

Ştiţi, pe de altă parte, ce rol a avut pentru cultura omenească trecerea de la faza vînătorească la faza agricolă, cum odată cu aceasta nomadismul a fost întrecut şi s-au pus temeliile dezvoltării triburilor în state, încît, în bună parte, la originea civilizaţiei omeneşti stă hărnicia femeii primitive.

Ei bine, femeia agricultoare acumula în societăţile omeneşti bogăţii, vînătoarea dădea puţină ocazie pentru acumularea de bogăţii ; vînătoarea nu este însoţită de capitalizare, vînatul este prins şi consumat. Agricultura însă oferă un teren capitalizării şi, în felul acesta, femeia nu este numai primul agricultor dar şi primul capitalist.

În legătură cu bogăţiile pe care femeile le acumulează, se poate explica instituţia matriarhatului : organizarea familiei în jurul femeii şi preponderenţa socială a femeii este un rezultat al bogăţiei pe care ea era în măsură să o acumuleze şi a importanţei sociale care rezultă din aceasta. Atunci bărbaţii, care în aceste societăţi primitive ale matriarhatului se vedeau puşi în inferioritate şi aveau o influenţă socială mai mică, au căutat să cîştige superioritatea socială asociindu-se în aceste societăţi secrete, care se numeau asociaţii de bărbaţi.

Unii călători, care au găsit societăţi de natura aceasta, povestesc cum bărbaţii, adunaţi în locurile secrete, ieşeau la un moment dat în sate îmbrăcaţi în măştile lor rituale înspăimîntătoare şi, prin ţipete terifiante, prin acte de violenţă, terorizau femeile şi obţineau de la ele avantaje, primeau bunuri pe care altfel le-ar fi obţinut cu greutate.

Asociaţiile bărbăteşti, prin urmare, sînt nişte societăţi secrete care au un scop precis, scopul de a teroriza pe femei şi de a contrabalansa influenţa socială pe care harnicele muncitoare ale societăţii primitive o obţinuseră numai prin meritele şi munca lor. Această explicaţie, de pildă, o dă un sociolog şi un etnolog de mare valoare, care este Wilhelm Schmidt, într-o serie foarte interesantă a lucrărilor sale.

Vedeţi, prin urmare, că şi invocarea factorului sexual este de o mare importanţă pentru explicarea apariţiei conştiinţei colective. Într-adevăr, primele asociaţii, primele colectivităţi conştiente de ele sînt un produs al bărbaţilor. Femeia este mai individuală, cel puţin în societăţile primitive, mai concentrată asupra muncii şi asupra cercului restrîns al gospodăriei şi al familiei ei. Colectivul, în sens larg, este un produs al mentalităţii şi al împrejurărilor prin care au trecut bărbaţii.

De aceea, pe bună dreptate sociologii şi etnologii moderni pun la baza ideii de stat, ca organizaţie politică, asociaţiile de bărbaţi din societăţile primitive pe care vi le-am descris. Prin extinderea acestor asociaţii de bărbaţi, în urma unei evoluţii îndelungi, se constituie statele istorice, adică acele organizări trăind într-o conştiinţă colectivă, a căror ocupaţie principală este promovarea unor interese politice.

Dar pentru că ne-am pus astăzi întrebarea care sînt factorii genetici ai conştiinţei colective şi pentru că, alături de factorul psihologic şi de factorul economic, am amintit factorul sexual, expunerea mea, pentru a fi completă, trebuie să amintească de o altă încercare contemporană, foarte importantă, cu mult răsunet, care a pus, de asemenea, la baza genezei conştiinţei colective factorul sexual ; sau — pentru a mă exprima mai precis — factorul erotic. Această încercare se datoreşte — după cum desigur aţi ghicit cu toţii — lui Freud, întemeitorul psihoanalizei şi acela care a depăşit în teoriile sale cercul restrîns al psihopatiei de la care pornise, pentru a da variate aplicări punctului său de vedere în estetică, în filozofia religiei, în sociologie în sfîrşit, după cum veţi vedea îndată.

Freud a scris două cărţi de sociologie analitică : una se numeşte *Totem şi tabu,* adică poartă numele a două noţiuni

capitale pentru înţelegerea mentalităţii primitivilor şi cu care sociologii au de atîtea ori de-a face. Cealaltă lucrare, despre care ne vom ocupa mai cu seamă astăzi, se numeşte *Psihologia colectivă şi analiza eului*. Este lucrarea în care Freud abordează problema cea mai generală a sociologiei.

Totem şi tabu dă un răspuns la o problemă psihologică mai specială. Cealaltă dă răspuns la problema mai generală pe care ne-am pus-o noi astăzi : cum se explică originea conştiinţei colective ? Unii o explică prin imitaţie, alţii prin unitatea de muncă, alţii prin năzuinţa bărbaţilor de a se asocia pentru a face o contrapondere puterii femeilor. Freud o explică într-un mod interesant şi demn de a fi cunoscut.

Freud porneşte în cartea sa de la renumitele teorii ale sociologului francez Gustave Le Bon asupra psihologiei mulţimilor. La drept vorbind, despre psihologia mulţimilor vorbise, chiar mai înainte de G. Le Bon, un sociolog italian, Sighele, dar acela care a reuşit să facă celebre aceste cercetări şi care le-a înfăţişat cu desăvîrşită claritate a fost francezul G. Le Bon, mort de cîtva timp în vîrstă foarte înaintată.

Gustave Le Bon pornea de la constatarea că oamenii grupaţi dovedesc cu totul o altă psihologie decît oamenii singuratici, individuali : aptitudinile mintale, înclinările morale, principii ale caracterului sînt deodată părăsite în momentul în care omul intră într-o mulţime, conştiinţa sa individuală diminuează şi aduce o altă conştiinţă, care nu este a lui, conştiinţa mulţimii. Atunci este interesant de a discuta această conştiinţă a mulţimii, această psihologie a mulţimilor, *„la psychologie des foules“*, cum spune G. Le Bon.

Se spune că această psihologie a mulţimilor aminteşte de aproape psihologia copiilor şi psihologia primitivilor. Omul individual este în mai mare măsură condus de motive intelectuale ; mulţimile sînt, dimpotrivă, foarte sentimentale. Omul individual este mai stăpînit ; mulţimile sînt mai impulsive. Omul individual este mai intelectual ; mulţimile sînt mai pornite, mai instinctive. În sfîrşit, în psihologia mulţimilor ies la iveală instincte vechi şi inferioare ale umanităţii : cruzimea, sălbăticia, lipsa de spirit critic. În sfîrşit, ceea ce caracterizează psihologia mulţimilor este că ele întreţin o relaţie continuă cu un conducător, cu un şef, cu ceea

ce se numeşte, în terminologia lui G. Le Bon, *„un meneur“* ; psihologia unei mulţimi este totdeauna dependentă de un şef, care exercită asupra mulţimii o adevărată influenţă sugestivă, deopotrivă cu influenţa pe care o exercită hipnotizatorul asupra subiectului care a alunecat sub stăpînirea sa.

Se spune că conducătorul exercită un „prestigiu“ asupra mulţimii, şi dvs. vă amintiţi că la acest curs a mai fost vorba de noţiunea sociologică a prestigiului, şi anume atunci cînd am expus punctul de vedere al sociologiei lui Simmel, cu care ocaziune a trebuit să disting, împreună cu el, între „autoritate“ şi „prestigiu“ : autoritatea este acea supremaţie pe care o exercită un individ cu consimţămîntul nostru, autorităţii îi dăm consimţămîntul nostru. Autoritatea se completează din două componente psihologice : dintr-o excelenţă, dintr-o valoare a persoanei sau a instituţiei care o exercită şi din libera mea conştiinţă că acela care exercită autoritatea merită s-o exercite, din consimţămîntul de a primi injoncţiunile sale autoritare. Prin urmare, autoritatea presupune, în aceia care primesc injoncţiunile autoritative, aderarea la ea şi, prin urmare, libertatea voinţei.

Nu tot astfel se întîmplă cu prestigiul. Prestigiul este iraţional, nimeni nu poate să spună de ce cineva are prestigiu. Sînt oameni care au un prestigiu natural, dar prestigiul nu este primit de noi aşa cum sînt primite, cu bună conştiinţă, în deplină libertate a voinţei, injoncţiunile autorităţii. Prestigiul este suportat cum este suportat de către mediul hipnotizat ordinul hipnotizatorului. Sînt oameni dotaţi cu această putere făcută din imponderabile şi care reuşesc să se impună într-un mod indiscutabil, influenţînd voinţa personală a acelora care le primesc ordinele. Aceşti oameni sînt oameni „cu prestigiu“.

Ei bine, conducătorul unei mulţimi este un astfel de individ prestigios. El reuşeşte să hipnotizeze, parcă, masa omenească grupată în jurul său, şi-i impune voinţa în acelaşi fel în care hipnotizatorul impune voinţa sa mediului hipnotizat.

Aceste interesante teorii din *La psychologie des foules* le reaminteşte la începutul cărţii sale Sigmund Freud, pentru că, într-adevăr, Freud putea să releveze în complexul caracterizărilor lui G. Le Bon un element deosebit de important pentru punctul său de vedere, şi anume tocmai această dependenţă faţă de un şef prestigios.

Această dependență este adevărată nu numai în ce privește colectivitățile neorganizate, căci mulțimile sînt astfel de colectivități neorganizate, dar și în ce privește colectivitățile organizate, adică acelea care au o continuitate și deci tradiții care ajung să se concretizeze în forme obiective de viață.

Într-adevăr, într-o astfel de colectivitate organizată, cum, de pildă, ar fi biserica sau armata, există această dependență de un conducător, de o persoană centrală care reușește să-și impună voința sa și, în același timp, să grupeze în jurul său o masă omenească.

Să luăm un exemplu relativ apropiat de noi. De cîte ori ați auzit cei care ați făcut armata, cum șeful unei unități militare spune soldaților săi: „toți sînteți copiii mei", și dacă el reușește să facă crezută această vorbă, oamenii dintr-o mulțime se simt, într-adevăr, ca niște fii ai comandantului bun și drept care îi conduce.

Mai mult decît atît. În momentul în care această legătură se stabilește, unitatea militară devine mai solidară. Acestea sînt fapte de o constatare simplă și care merită, într-adevăr, să dea de gîndit unui sociolog care explorează, dincolo de suprafața vieții sociale, adîncurile ei, constituția ei mai profundă.

Deci și în colectivitățile organice, cele care au continuitatea tradiției și forme exterioare colective de viață, trebuie să distingem două lucruri: legătura de subordonare față de un șef și, în același timp, identificarea în egalitate a tuturor membrilor care constituiesc colectivitatea.

Atunci, aceste două trăsături care alcătuiesc laolaltă colectivitatea cum pot fi ele însele explicate? După niște legi — răspunde Freud — a căror aplicație este foarte generală, este foarte largă, a căror aplicație poate fi urmărită în întreaga viață erotică a omului: oriunde este vorba de iubire, de atracție, de simpatie omenească, această lege valorează. Nu este singura oară cînd identificarea cu un șef se produce prin iubire. Lucrul acesta se produce nu numai în mulțimile omenești, în armată sau în biserică, dar se produce și în familie — cristalizarea cea mai simplă a vieții erotice a omului, focarul iubirii în lume.

Într-adevăr, copilul își plasează iubirea asupra unui model sau unei ființe superioare care este tatăl; copilul iubește pe tatăl lui, dorește să fie deopotrivă cu tatăl lui, tatăl devine obiectul iubirii copilului. Dar, în același timp, fiecare membru din colectivitatea fraților care iubesc pe același părinte simte, înțelege că, față de pretenția la iubirea exclusivă, pe care fiecare dintre frați o nutrește, este necesară limitarea prin egalitate a fiecăruia dintre ei.

Freud dă și un exemplu din această experiență a simpatiilor omenești. Un concertist, un violonist sau un cîntăreț care a cîntat minunat într-o seară este așteptat de publicul feminin la ieșire; el este simpatizat de întreaga masă a acestui public și toată această masă se simte unificată în aspirația comună de simpatie pentru artistul fermecător care a cîntat. Deopotrivă aspirație către un același obiect al iubirii determină fuzionarea într-o unitate în care membrii își sînt egali; din raportul de iubire către un șef rezultă acea integrare colectivă în care toți membrii devin egali între ei. Din dialectica specială a iubirii trebuie să înțelegem formația colectivității.

Teoriile lui Freud au de obicei neajunsul că sînt prea unilaterale. Freud scotea în evidență numai factorul iubirii. Fără îndoială că trebuie să acordăm un rol și acestei energii a sufletului omenesc, dar nu rolul exclusiv pe care îl acordă Freud. Desigur că în comunitatea oamenilor și imitația lucrează la integrarea colectivității, dar desigur că și iubirea.

Într-una din considerațiile mai categorice în care scrierea lui Freud abundă și care alcătuiesc unele dintre valorile mai directe ale contribuției sale, Freud observă că, după anumite constatări științifice care s-au făcut, dacă armatele germane s-au putut desface așa de ușor la sfîrșitul războiului din urmă, dacă acea minunată organizație care era armata germană a dovedit un echilibru intern așa de labil încît la primul vînt cadrele care se socoteau a fi atît de închegate și de statornice s-au desfăcut, lucrul se datorește moravurilor de o deosebită brutalitate pe care comandanții de felurite grade, îngrijind felurite unități, le aveau. Lipsea din această armată iubirea.

Prin urmare, ca învățătură practică, vedeți ce importanță enormă poate să aibă acest lucru, atitudinea umană capabilă să trezească iubirea, iubirea ca un ciment în crearea asociațiilor omenești. Ca să comanzi îți trebuiesc două lucruri: sau autoritate, sau prestigiu. Dar prestigiul presupune iubire, presupune elan de la cel care primește comanda către

cel care o dă. În lipsa iubirii între comandament și supunere, unitățile sociale sînt inconsistente și se pot desface ușor. Analiza lui Freud ne pune, așadar, în lumină, în toate organizațiile omenești, valoarea umană a bunătății inspiratoare de iubire.

V. PARETO ȘI SOCIOLOGIA INDUCTIVA

În prelegerea trecută ne-am ocupat despre sociologia lui Freud, cu care ocazie am analizat principala sa lucrare de sociologie, aceea care înfățișează punctele generale de vedere ale sociologiei sale și care poartă titlul *Psihologia colectivă și analiza eului*. Analizînd ideile principale ale sociologiei lui Freud, ne-am dat seama că, spre deosebire de sociologii înfățișați mai înainte, care descriu societatea în înfățișările ei aparente, Freud studiază geneza societății pe care o plasează într-o regiune de motive latente. Socialul pentru Freud este un produs derivativ al unor valori care nu apar în mod expres conștiinței, ci care lucrează inconștient.

Ați văzut care sînt rezultatele la care a ajuns ajutîndu-se de această metodă, și firește că ceea ce am spus despre Freud rîndul trecut ar rămîne incomplet dacă n-am arăta și unele din primejdiile acestei metode. Căci, în adevăr, ideea de a pune în legătură anumite înfățișări ale vieții sociale cu niște motive care nu trăiesc în reprezentarea oamenilor, care lucrează cel mult din inconștient, deschide poarta largă înclinației de a-i atribui vieții sociale niște motive care în realitate n-au jucat poate nici un rol. Posibilitatea de control a acestor motive, așa-zis inconștiente, este redusă pînă la minimum, și atunci, dacă nu pot controla realitatea acestor motive, invent motive care în realitate n-au jucat nici un rol.

Prin urmare, cercetările de natura acelora pe care le întreprinde Freud sînt niște cercetări care riscă să alunece în arbitrar, și această stare de lucruri creează cu atît mai mult nevoia unei sociologii obiective, care să pornească de la fapte, o sociologie cum a încercat în epoca ai cărei principali reprezentanți i-am analizat în cursul de anul acesta, sociologia lui Vilfredo Pareto.

V. Pareto a fost profesor la Universitatea din Lausanne (Elveția) și sociologia sa, în două volume, este produsul unei munci îndelungi. După ce am analizat sociologia lui Freud,

care face atîta parte inconștientului și conjecturalului, în care ipoteza are un cîmp de aplicație enorm, este potrivit să trecem la un sistem sociologic nou, care restrînge cît mai mult firele conjecturalului, silindu-se să rămînă numai în domeniul faptelor observate după metoda cea mai riguroasă.

Dar observația faptelor sociale, care trebuie să sprijine această sociologie inductivă (cum dorește să construiască V. Pareto), observația faptelor sociale nu este un lucru ușor. În calea observației faptelor sociale stau o mulțime de deprinderi ale spiritului nostru, de aceea sociologia lui Pareto debutează printr-un important capitol metodologic, menit să prevină pe cercetător de primejdiile care pîndesc buna funcționare a metodei sale de observație. Cu alte cuvinte, V. Pareto, în această parte metodologică a sociologiei sale, întreprinde o critică care amintește în bună parte pe aceea care stă la baza metodei moderne, pe aceea a lui Bacon de Verulam, care arăta, la vremea sa, că gîndirea filozofică este împiedicată de așa-numiții idoli care întunecă dreapta noastră judecată științifică — *idola fori, idola tribus, idola specus, idola theatri*, cum le numește el — toate acele prejudecăți decurgînd fie din natura limbajului, din tradiții, fie din înclinația mitologizantă a imaginației, care deopotrivă întunecă adevărul științific. Ei bine, o critică amintind în bună parte pe aceea pe care Bacon o dezvoltă în opera sa capitală este și aceea pe care o face acum V. Pareto la începutul vastului său tratat.

Observația — spune V. Pareto — este mai întîi împiedicată de așa-numitele *iluzii ale limbajului*, și cercetătorul, dornic să ajungă la rezultate precise, trebuie să îndepărteze aceste iluzii ale limbajului.

În ce constau aceste iluzii ale limbajului? Mai întîi, firește, în ambiguitatea sau chiar plurivocitatea cuvîntului. Cuvintele nu au totdeauna un sens univoc, mai cu seamă în noțiunile cu care lucrează științele sociale. V. Pareto analizează, de pildă, noțiuni cum este aceea de „progres", o noțiune căreia i-au fost consacrate multe lucrări de sociologie. Ei bine, analizînd aceste definiții date de felurițiii sociologi cu reputație în mișcarea contemporană, Pareto ajunge la concluzia că nu sînt doi care să fi dat cuvîntului același înțeles, totuși de termenul de „progres" sociologia face un uz dintre cele mai întinse. Dar dacă cuvintele prezintă sensuri așa de

variate și de contradictorii, prima grijă a sociologului este să caute să dea un înțeles univoc cuvîntului și să obțină acea preciziune pe care o au cuvintele cu care lucrează științele matematice și științele naturale, care au atins un grad mai mare de pozitivare.

Dar nu numai iluziile limbajului provenind din această ambiguitate a termenilor stau în calea unei bune observații, nu numai acest paravan care alcătuiește cuvîntul se interpune între cunoștință și realitatea lucrurilor, dar și ceea ce numește Pareto, cu un termen generic, derivațiile.

Ce sînt aceste derivații ? Derivațiile sînt, pentru V. Pareto, toate istorisirile, teoriile și raționamentele care întunecă realitatea și care, totuși, au o valoare persuasivă superioară raționamentului adevărat. Veți vedea și cu ocazia clasificării [1] derivațiilor pe care o dă V. Pareto, ce bogat este acest muzeu al erorilor pe care un ochi abil izbutește să le găsească chiar în operele cele mai reputate ale științei.

În primul rînd, între aceste derivații sînt așa-numitele afirmații categorice dogmatice. Scrierile omenești sînt pline de astfel de afirmații categorice care se lipsesc de orice încercare de dovadă. Autorul afirmă ceva fără să dea probele acestei afirmații, și, tocmai prin tonul categoric în care sînt făcute, afirmațiile sale reușesc să smulgă consimțămîntul cititorului și să îndrumeze ideile sale mai bine decît un raționament laborios. Ei bine, firește, cine dorește să ajungă la adevăr, trebuie să nu primească nici una din aceste afirmații dogmatice.

Un alt tip al derivațiilor este acela al afirmațiilor care se sprijină pe autoritate. Acest tip de derivații a avut o circulație enormă în evul mediu, unde atîția dintre filozofii vremii afirmau o părere însoțindu-o de singura dovadă că „așa a spus maestrul" (*magister dixit*).

Alteori autoritatea este a unui grup întreg sau a mai multor oameni. De pildă, manifestul profesorilor germani din timpul războiului, folosind autoritatea lor de savanți pentru a stabili că trupele germane n-au comis atrocitățile de care erau acuzate că le făcuseră în Belgia.

Alteori autoritatea este tradiția. Alteori aceste derivații provin din altceva, și anume din acordul cu anumite sentimente sau cu anumite principii.

[1] În textul de bază : clarificării (n. ed.).

Iată, de pildă, o celebră demonstrație pe care o întrebuințează nu altul mai mic decît însuși Spinoza, care la un moment dat spune că își propune să caute cauza generală și primă a mișcării. Din aceste cercetări, Spinoza adoptă principiul cartezian potrivit căruia inteligența omenească nu trebuie să primească ca adevărat decît ceea ce apare conștiinței clar și distinct ; or — spune Spinoza — conștiinței noastre îi apare clar și distinct că numai Dumnezeu poate fi cauza generală și primă a mișcării în lume. Prin urmare, care este derivația, iluzia, pe care Spinoza o folosește aci ? Aceea de a invoca faptul că tuturor cunoștințelor omenești le apare clar și distinct că Dumnezeu este cauza generală și primă a mișcării. Este însă adevărat acest lucru ? Și-au pus toți oamenii această problemă ? Este adevărat că, printre cei care și-au pus-o, tuturora răspunsul în cauză le-a apărut deopotrivă de clar și distinct ? Spinoza admite acest acord al tuturor oamenilor asupra unui anumit principiu, deși acordul în realitatea faptelor nu s-a produs.

Alteori nu este invocat acordul unanim, ca în cazul demonstrației lui Spinoza, ci acordul este prezumat cu interesul individual. Se spune că aceasta este adevărat sau că trebuie să fie astfel, pentru că este în acord cu interesul nostru individual. Toată optica utilitaristă a lui Bentham — renumitul etician englez din veacul al XVIII-lea — este formată pe o astfel de derivație.

Într-adevăr, Bentham arată că rațiunea faptelor noastre este năzuința către plăcere, însoțită de năzuința de a îndepărta durerea. Cum, pe de altă parte, Bentham își propunea să concilieze egoismul cu altruismul, el a ajuns, firește, să se întrebe dacă concilierea nu este posibilă tocmai pe baza principiului hedonist ori utilitarist pe care îl formulează din capul locului. Într-adevăr — spune Bentham — atitudinea alturistă este cea mai potrivită, cea mai bună, pentru că fapta exclusiv egoistă produce omului care o exercită suferință, dimpotrivă fapta bună îi produce plăcere. Prin urmare, Bentham presupune că oamenii se găsesc într-un acord cu acest principiu sentimental, că binele produce plăcere și că răul produce suferință. Dar este adevărat acest lucru ? Nu este adevărat deloc. Există foarte mulți oameni care fac răul din plăcere și care fac, dimpotrivă, binele cu înfrîngere de sine, cu durere. Prin urmare, vedeți, morala lui Bentham

nu se poate construi decît pe baza presupunerii unui astfel de acord cu un anumit principiu sentimental, care înseamnă însă o deopotrivă întunecare a realității faptelor. În loc să considere faptele așa cum se produc, cum se dezvoltă, Bentham face să se interpună un principiu care în realitate ascunde fața adevărată a lucrurilor.

Alteori se invocă acordul cu interesul general. Adeseori, de pildă (spune Pareto), sînt industriași care, cerînd un avantaj oarecare de la guvern, motivează afirmația lor prin interesul industriei sau a muncii naționale. Este invocat, prin urmare, acordul cu interesul colectiv, deși realitatea faptelor este alta ; dacă noi am studia realitatea economică în legătură cu pretențiile lor, ale industriașilor, prin prisma lor de a înfățișa lucrurile, atunci, firește, n-am ajunge la cunoașterea clară și nefalsificată a lucrurilor, pentru că între afirmațiile noastre și adevărul faptelor se interpune una dintre derivațiile pe care le analizează Pareto.

Alteori acest paravan care întunecă puterea noastră de observație provine din anumite instituții juridice care înconjoară pe cercetător, dar care totuși nu-i dau dreptul — așa cum se întîmplă — să le acorde o valoare absolută. Se ipostazează în absolut instituții care, ca orice lucru în această lume, au o viață istorică, o viață relativă, și atunci anumite fapte apar ca nenaturale, monstruoase, menite să fie eliminate pentru că nu sînt în acord cu acel absolut. Dar realitatea nu ne înfățișează instituția aceasta ca ceva absolut, ci ca un fenomen mai mult sau mai puțin relativ. Faptul de a vorbi despre valori absolute este una din acele derivații pe care le întrebuințează inteligența într-un sens interesat, în vederea realizării anumitor tendințe, anumitor scopuri.

În sfîrșit, acordul se presupune nu cu instituțiile juridice, ci cu entități metafizice : se vorbește, de pildă, de rațiune, de natură, de democrație ș.a.m.d., ca de tot atîtea lucruri care ar avea o viață independentă. În realitate oamenii fac teorii asupra lucrurilor generale, asupra democrației în genere, asupra colectivității, asupra individului ș.a.m.d., care nu sînt realități, ci principii, entități mai mult sau mai puțin metafizice. Ei bine, Pareto cere să înlăturăm toate aceste derivații mentale, toate aceste concepte, teorii, categorii, care nu sînt fapte de observații, ci produse ale minții noastre și

care, intervenind în procesul nostru de observație, nu fac decît să întunece fața clară a lucrurilor.

Tot atît de neîncrezători ne îndeamnă Pareto a fi și față de ceea ce se numesc probele verbale. Așa-numitele probe verbale sînt iarăși mijloace menite să devieze observația noastră. Astfel, se observă adeseori în știință întrebuințarea unor termeni nedeterminați pentru un lucru real.

Cunoașteți acel celebru sofism care a dat atît de lucru logicienilor. Se spune : un bob de grîu nu este o grămadă, nici două boabe de grîu, nici trei, nici patru, și astfel poți ajunge la o sumă mare de boabe de grîu, fără să poți spune că ele constituiesc o grămadă. Cum este însă posibil acest sofism ? El nu este posibil decît din pricina că luăm cuvîntul de „grămadă“ într-un înțeles nedeterminat. Prin urmare, trebuie să ne ferim de probele verbale care decurg din caracterul nedeterminat al unui termen ; trebuie să determinăm cuvintele pe care le întrebuințăm.

Dacă există termeni nedeterminați pentru lucruri reale, există în schimb termeni care corespund unui lucru nedeterminat. Prin urmare : mai sus lucrul era determinat dar termenul era nedeterminat, de astă dată sînt termeni determinați dar lucrurile pe care le reprezintă nu sînt determinate. De pildă, există cartea scriitorului francez Léon Daudet care se numește *Le stupide XIX-ème siècle.* Un critic s-a întrebat : ce se înțelege prin veacul al XIX-lea ca să se poată lipi de acest veac termenul „stupid“ ? Are o realitate această idee „despre veacul[1] al XIX-lea“ ? Cînd începe, cînd se termină el ? La 1801 apare veacul al XIX-lea sau mai tîrziu, și atunci cînd și prin ce tendințe ? Vedeți, lucrul rămîne nedeterminat, și atunci improvizația teoretică este ușoară, pentru că ea se poartă asupra unui lucru care nu are fizionomie precisă și despre aceasta putem afirma ce dorim. La baza acestei încercări de critică a veacului al XIX-lea stă o astfel de iluzie provenind din categoria așa-numitelor probe verbale.

Alteori există termeni care desemnează un anumit lucru și fac să se nască sentimente accesorii care colorează, într-un fel sau altul, reprezentarea pe care ne-o facem despre conținutul acelor termeni. Iată, de pildă, biserica catolică. Pen-

[1] În textul de bază : a veacului (n. ed.).

tru biserica catolică protestantismul este o erezie, o încăpăţînare într-o greşeală, şi atunci un scriitor catolic vorbind despre protestantism ar putea spune „încăpăţînarea protestantă", dar un protestant vorbind despre propria lui credinţă ar putea să spună „perseverenţa protestantă". Stăruirea în punctul de vedere al acestei varietăţi confesionale merită, prin urmare, uneori numele de încăpăţînare, alteori numele de perseverare.

Astfel, trebuie să ne ferim de aceşti termeni care sînt încărcaţi de valoare sentimentală. Nu trebuie să-i punem niciodată în locul obiectelor. Datoria omului de ştiinţă este să critice aceste cuvinte şi să întrebuinţeze numai termeni cît mai puţin încărcaţi sentimental, pentru că aceia care au prea multă energie sentimentală sînt pricini de eroare în ştiinţă.

Sînt, în sfîrşit, termeni cu prea multe înţelesuri. Iată, de pildă, termenul de „natură". Un scriitor francez a analizat odată în cîte înţelesuri revine termenul de „natură" în scrierile filozofice ale lui Cicero. Natura înseamnă, de pildă, ansamblul fenomenelor universului ; alteori natura înseamnă constituţia unui lucru, felul în care un lucru este constituit ; alteori natura înseamnă substanţa unui lucru. Disting deci între ceea ce alcătuieşte natura lucrului şi ceea ce alcătuieşte aparenţa sa trecătoare, substanţa sau legea lui ; alteori natura înseamnă o anumită putere latentă care străbate fiinţa, de pildă în acest înţeles apare nu numai la Cicero, dar în înţelepciunea populară, în renumitul proverb francez *„chasser le naturel, il revient au galop"*, adică puterea naturii revine oricît ne-am da osteneala s-o îndepărtăm.

Dar nu numai la Cicero, ci să ne gîndim şi la alţi gînditori. Ce este natura pentru Kant ? Este ansamblul legilor care conduc fenomenele. Ce este natura pentru un poet ? Sînt înfăţişările planetei noastre în opoziţie cu aşezările urbane ş.a.m.d. Cîte lucruri se înţeleg prin natură !

Uneori însă probele verbale sînt posibile pentru că natura este luată pe rînd în feluritele ei accepţiuni, şi atunci se produce acel sofism, prea bine cunoscut, care constă în schimbarea înţelesului termenului mediu într-un raţionament de tip silogistic. Vedeţi, prin urmare, că şi de aceste iluzii provenind din natura probelor verbale trebuie să fim preveniţi.

Alteori, în sfîrşit, ştiinţa întrebuinţează metafore, analogii, personificări, care sînt luate tot drept atîtea realităţi. Se vorbeşte, de pildă, de „biciul spiritual al bisericii". Ce este acesta ? Este aceasta o realitate ? Aceasta nu există, este un cuvînt, nu este o realitate.

Alteori ştiinţa întrebuinţează termeni nedeterminaţi, care n-au nici un înţeles precis. Metafizica lucrează cu astfel de termeni vagi, neclari, cu un halou de lumină difuză, termeni a căror lipsă de înţeles provine din această împrejurare, dar care pentru ştiinţă sînt păgubitori. Iată, prin urmare, atîtea formaţiuni mintale care conspiră la întunecarea observaţiei şi judecăţii noastre în materie ştiinţifică.

Prin urmare, cine purcede la examinarea realităţii sociale trebuie să ţină seama de metoda care constă în eliminarea acestor iluzii care se interpun între facultatea noastră observatoare şi adevărul faptelor. Numai după ce această operă de purificare şi îndepărtare a zgurei acesteia este făcută, numai atunci cercetătorul sociologic poate să treacă la observaţia reală a faptelor menite să ducă la rezultate.

SOCIOLOGIA LUI PARETO
(continuare)

În prelegerea trecută, începînd să ne ocupăm de sociologia lui Vilfredo Pareto, arătam că problema de debut pe care o pune fostul profesor de la Universitatea din Lausanne este aceea în legătură cu observaţia faptelor sociale.

Observaţia faptelor sociale nu este un lucru simplu, pentru că foarte adeseori între organele observaţiei şi realitatea faptelor se interpun aşa-numitele derivaţii care falsifică de obicei faţa adevărată a lucrurilor. Sînt derivaţii, pentru V. Pareto, acele raţionamente, istorisiri, credinţe ş.a.m.d. care întunecă facultatea noastră de observaţie prin prejudecăţi sau asociaţii greşite, tot felul de iluzii care trebuiesc risipite atunci cînd purcedem la greaua operă de stabilire a faptelor sociale.

Una dintre iluziile cu care sociologia are să lupte — spune Pareto — este şi credinţa că toate acţiunile noastre sînt logice, cu alte cuvinte că nu comitem decît acţiuni care se găsesc într-un raport de adaptare perfectă la scopul urmărit. Este, de pildă, o acţiune logică acţiunea experimentatorului care, vrînd să găsească un rezultat oarecare, combină anumite mij-

loace menite să-l apropie de acest rezultat ; comite, de pildă, o acţiune logică chimistul care foloseşte mijlocul analizei chimice pentru a-şi da seama care sînt elementele care constituiesc un corp sau o substanţă chimică oarecare.

Nu este însă adevărat că toate acţiunile sociale sînt acţiuni logice, cu alte cuvinte că toate pornesc de la reprezentarea clară a unui scop şi că sînt determinate numai de conştiinţa mijloacelor care trebuie să ne apropie de acel scop. O mare parte dintre acţiunile noastre nu sînt logice, ci nelogice. Toate acţiunile pe care le determină tradiţiile sau regulile de purtare ş.a.m.d. — pentru a cita numai cîteva din exemplele care se dau — sînt nelogice, pentru că ele nu reprezintă adaptări la un scop, ci sînt pornite dintr-un anumit sentiment al nostru, din ceea ce veţi vedea îndată că se numesc, în sociologia lui Pareto, *reziduuri*.

Într-adevăr, acţiunile noastre sociale, într-o foarte mare parte a lor, sînt determinate de astfel de credinţe sentimentale. Este destul să amintim acţiunea acelei numeroase serii de oameni care, de pildă, în evul mediu, socoteau că pot produce ploaia sau furtuna sau că pot influenţa suflarea vîntului, aşa-numiţii „tempestari" din evul mediu. Tempestarii, care întrebuinţau anumite formule pentru a produce ploaia, comiteau o acţiune ilogică, nu una logică, pentru că această acţiune nu reprezintă un sistem de mijloace adaptate la scop, ci adaptarea era numai prezumată pe baza unei anumite credinţe. Prin urmare, adaptarea nu era făcută la obiect, ci în raport cu o anumită credinţă a omului. Ei bine, cele mai multe din acţiunile sociale sînt acţiuni nelogice.

Aşadar, aceste acţiuni nelogice derivă dintr-o anumită credinţă sau dintr-un anumit sentiment, dintr-un reziduu. Trebuie să motivăm însă această terminologie. Prin urmare, să presupunem un punct oarecare (reziduu) de la care porneşte o acţiune, dar din acest reziduu sentimental porneşte — spune Pareto — şi o credinţă oarecare sau o derivaţie. Derivaţiile — un sentiment sau o credinţă — pot fi numeroase şi ele se pot justifica. Unii socotesc că ploaia se produce prin pronunţarea formulelor, sau prin expunerea moaştelor, sau prin expunerea unor anumite substanţe — cum s-a petrecut şi la noi în vremea din urmă. Dar acestea sînt derivaţii sau credinţe iluzorii, pe care le-am analizat rîndul trecut. Acei care comit o acţiune îşi închipuie că acţiunea lor

este determinată de o anumită credinţă, dar, de fapt, este produsă de o derivaţie. Iluzia intelectualistă este aşa de puternică în sufletul omenesc, încît oamenii îşi închipuie că comit anumite acţiuni în virtutea unei idei oarecare, în virtutea unei concepţii intelectuale, dar concepţia intelectuală nu este ea însăşi decît produsul acestui reziduu sentimental, al acestei permanenţe sentimentale care lucrează în subconştient.

Problema fundamentală pe care o pune Pareto este să stabilească tipurile de reziduuri, prin urmare care sînt acele credinţe, sentimente şi permanenţe psihologice care provoacă un mare număr dintre acţiunile sociale, cu a căror observaţie se însărcinează sociologul. Nu putem merge pe urma analizelor lui V. Pareto în această privinţă, pentru că Pareto consacră acestei materii o foarte mare parte din întinsa sa lucrare şi ar trebui, fireşte, nu o prelegere cum ne-am propus a mai consacra sociologiei lui Pareto, ci un număr întins de prelegeri pentru a istovi acest bogat material, foarte erudit, pe care îl întrebuinţează Pareto, împrumutîndu-l tuturor ramurilor cunoştinţelor omeneşti.

Pareto caută să stabilească tipurile principale de reziduuri sentimentale care determină acţiunile omeneşti. Unul din ele poate fi amintit, pentru că se leagă mai precis de ceea ce înţelege Pareto prin termenul de reziduu. Un reziduu foarte interesant, care joacă un rol imens în acţiunile omeneşti, este instinctul combinaţiei : oamenii au obiceiul să combine diferitele acţiuni şi aceste combinaţii le fac după analogii. Un foarte interesant caz de analogie a avut loc atunci cînd trupele franceze şi-au propus să dea atacul asupra Sevastopolului şi au ales data de 18 iunie, adică o dată în care, cu atîtea decenii înainte, avusese loc bătălia de la Waterloo. Iată cum tendinţa sentimentală de a combina devine izvorul unui fapt social.

Nu ştiu dacă acesta este un element sufletesc ireductibil — precum îl prezintă Pareto — pentru că noi cunoaştem din alte cercetări sociologice de unde provine această tendinţă a oamenilor de a asocia, după analogii, anumite fapte ale lor. Ea provine poate din acea înclinaţie care înseamnă un rest al mentalităţii primitivilor. Primitivul lucrează după analogii, primitivul este convins că, reprezentîndu-şi o situaţie care s-ar putea întîmpla în natură, situaţia reală s-ar

putea produce ; primitivul își închipuie că, desenînd silueta unui anumit animal, va aduce în stăpînirea lui acel animal, și aceasta este explicația ce se dă desenelor omului primitiv în era cuaternară : el desena renul, de pildă, ca să aibă noroc la vînătoarea de reni. Aceasta este manifestarea acelei magii simpatetice pe care o descriu numeroși sociologi, între care Sir James Frazer, Reinach, Lévy-Bruhl etc.

Pareto nu merge pînă la această rădăcină a lucrurilor, aflătoare în mentalitatea primitivă, ci el pornește de la instinctul combinației prin analogii ca de la o dată. Produsul acestei combinații este una dintre tendințele mai adînci pe care le găsim la rădăcina atîtora dintre faptele sociale.

Alteori aceste combinații nu se fac după analogii, ci după opoziții. Este cunoscut obiceiul potrivit căruia, în zilele sărbătorilor Saturnale de la Roma, li se dădeau sclavilor toate libertățile. Iată un fapt social care este construit pe asociația unor lucruri contrarii : sclavului i se da ceea ce nu avea, ceea ce alcătuiește contrariul sau opoziția situației sale obișnuite. Ei bine, și această tendință de a asocia opozițiile este una dintre rădăcinile iraționale care explică atîtea dintre faptele sociale.

Alteori se face asociația între evenimente extraordinare. Este foarte interesant că Pareto a găsit în toate biografiile consacrate lui Beethoven amintirea faptului că în ziua morții lui a căzut o ploaie cu furtună. Ceea ce este interesant este că în interpretarea faptelor, în crearea istoriei, mintea se lasă călăuzită de această tendință de asociere a unor evenimente extraordinare.

Sau alteori combinațiile se fac între cuvinte și realitate. Este foarte semnificativ, foarte caracteristic acel moment din Revoluția franceză cînd Robespierre a fost declarat „în afară de lege" (*hors la loi*). Un partizan al lui a reușit să instigheze așa de bine pe canonieri, încît aceștia și-au întors tunurile către Adunarea Constituantă cînd cineva dintre deputați a avut ideea să strige : „Nu îl ascultați pe acela, căci este *hors la loi*". Aceste simple cuvinte au fost suficiente ca să domolească pe tunarii ce stau gata să tragă asupra Parlamentului. Iată deci o asociație între cuvinte și evenimente.

Oricine observă viața politică și socială poate să-și dea seama care este importanța cuvintelor, influența lor absolut irațională, căci nimic nu determină pentru rațiune credința în valoarea cuvintelor. Cuvintele sînt fantasme mentale, dar aceste fantasme au o influență extraordinară în realitate. De aci, acea înclinare foarte caracteristică a oamenilor politici de a legifera, de a crea texte de legi, călăuzită de credința că este destul a avea textele pentru ca realitatea să se întîmple. În realitate însă nu ar trebui să se înceapă cu opera legiuitorilor, ci cu opera de transformare a moravurilor și crearea unei adaptări noi. Dar oamenii încep cu acțiuni raționale și cu crearea de cuvinte în locul realității.

În sfîrșit, iată un alt reziduu dintr-o sumedenie altele, a căror analiză o face Pareto : reziduul persistenței agregatelor sentimentale — acele înclinații care au rolul să construiască solide blocuri sentimentale persistente și cu valoare durabilă în sufletul nostru. Astfel de persistențe ale agregatelor sînt acele cuprinse în ideea de familie, de patrie, de religie, de clasă socială, toate acestea sînt puteri de persistență a agregatelor, adică complexe iraționale de sentimente, de tendințe, menite să garanteze asocierea mai departe a unor lucruri care s-au combinat după instinctele invocate mai înainte.

Am mai putea, dacă am vrea să mai lungim această listă, să mai amintim o mulțime de astfel de reziduuri, adică de complexe în același timp fictive și sentimentale care stau la originea acțiunilor noastre nelogice, adică a celor mai multe din acțiunile pe care le executăm ca ființe sociale, însă această enumerare n-ar mai adăuga nimic la fondul esențial al lucrurilor, care a fost expus și cu exemplele date pînă acum.

Ceea ce trebuie să adăugăm este că această teorie a reziduurilor sociale, adică a complexelor sentimentale care stau la baza faptelor sociale, alcătuiește statica socială. Prin urmare, Pareto admite o diviziune a sociologiei, deopotrivă cu aceea care divizase în două sociologia lui Auguste Comte, care, de asemenea, vorbea de o statică socială și de o dinamică socială. Sociologia statică este la Auguste Comte — după cum vă aduceți aminte — teoria despre condițiile ordinii sociale, pe cîtă vreme sociologia dinamică înseamnă teoria progresului. Tot astfel, V. Pareto distinge între statica socială, care este istovită de această teorie a derivaților și a reziduurilor, și o dinamică [socială].

În dinamica socială Pareto vorbeşte de acele procese de schimburi care se produc între straturile sociale, de ceea ce numeşte, cu un cuvînt sugestiv şi care a fost reluat de unii sociologi, *circulaţia elitelor*. Procesul social, după V. Pareto, constă dintr-o circulaţie a elitelor. Pareto nu este un egalitarist; el este adus să constate tot timpul inegalităţi. În adevăr, oamenii nu sînt dotaţi la fel, nu împlinesc aceleaşi funcţiuni, numai o anumită clasă deţine conducerea, ea conduce procesul social, ea dă orientarea societăţii, şi această clasă este elita. Dar aceste elite se primenesc necontenit. Este foarte interesant de urmărit studiul pe care îl face Pareto şi care îl duce la rezultatul că nici una dintre familiile unei aristocraţii, care a jucat în trecut un rol oarecare, nu continuă să trăiască, nu se regăseşte după un număr oarecare de ani; într-un secol, două sau trei, familia se istoveşte şi dispare. Adeseori ne întrebăm ce au devenit moştenitorii sau urmaşii cutărui om care a creat, la un moment dat, istoria. De cele mai multe ori constatăm dispariţia acelor familii, pentru că elitele circulă, se găsesc în veşnică primenire; elemente din straturile mai profunde sînt primite necontenit de cadrele acestei elite sociale. Ceea ce rămîne este cadrul, pe cîtă vreme elitele se schimbă necontenit. Este aci o circulaţie a elitelor, şi anume o circulaţie normală a elitelor.

Se întîmplă însă la un moment dat ca elitele să se împotrivească acestui proces de transformare, de primenire a cadrelor lor. Şi atunci se formează o altă elită, sau o altă clasă care tinde să ia postul de conducere al elitei conducătoare. Elita aceasta, care, neputînd găsi calea normală pentru ascensiune, se vede în necesitatea de a zgudui violent elitele vechi, face să apară revoluţia. Revoluţiile, prin urmare — spune Pareto — sînt fapte naturale în cuprinsul societăţii, pentru că ele răspund acestei nevoi de a înlocui nişte elite vechi şi închise cu elite noi.

Prin urmare, iată, în puţine cuvinte, din perspectiva cea mai generală, în ce constă sociologia lui Pareto. Dar pentru că descrierea noastră nu trebuie să rămînă prea analitică, să încercăm să scoatem în evidenţă unele din însuşirile generale care clasează sistemul sociologic al lui Pareto în ansamblul sociologic al timpului nostru. În această ordine de idei, trebuie să spunem că sociologia lui Pareto este o sociologie generalizatoare, un cuvînt cu care vrem să spunem că nu

este o sociologie individualizatoare, căci aceasta este dualitatea de metode la care această caracterizare face aluzie: este o sociologie generalizatoare aceea care vrea să stabilească permanenţe, legi, va să zică tipuri imuabile ale procesului social; dar nu tot astfel sînt inspirate sociologiile care, dimpotrivă, vor să stabilească tipuri individuale ale proceselor sociale, vor să stabilească fapte sau serii nerepetate. De pildă, o sociologie care îşi propune să studieze tipul civilizaţiei europene este o sociologie individualizatoare, căci vrea să stabilească un tip care n-are valabilitate decît pentru dezvoltarea civilizaţiei europene. Pareto vrea o sociologie generalizatoare, opera lui este una dintre cele mai izbutite eforturi de a stabili permanenţele care se găsesc la baza faptelor sociale.

A doua caracteristică foarte interesantă pe care o prezintă sociologia lui Pareto este aceea că aceste permanenţe le găseşte el în psihologia individuală. Prin urmare, în contrastul dintre acei care reprezintă un punct de vedere colectivist şi punctul de vedere al acelora care nu admit decît un social integrat din schimburi sufleteşti interindividuale, fără îndoială că Pareto se aşază de partea celor din urmă. Într-adevăr, derivaţiile şi reziduurile cu care ne-a întreţinut sociologia sa sînt, în primul rînd, fapte care trebuiesc înţelese ca energii ale sufletului individual, nu ale sufletului colectiv. Din acest punct de vedere, este evident că sociologia lui Pareto a trebuit să se izbească de opoziţii venite de la toţi acei care reprezintă punctul de vedere al socialului ca o existenţă autonomă, superioară şi anterioară indivizilor. Sociologia modernă este dominată de Durkheim, care reprezintă acest punct de vedere, şi din această cauză, poate, sociologia lui V. Pareto n-a fost bine primită, n-a fost perfect încadrată în ştiinţa sociologică a timpului.

În sfîrşit, sociologia lui Pareto este o sociologie explicativă. Pareto îşi propune necontenit să-şi explice procesul social, prin urmare să găsească factorii care stau la baza procesului social, căci pe lîngă o sociologie explicativă, noi cunoaştem şi o sociologie intuitivă, care nu mai doreşte să explice faptele sociale, ci să le înţeleagă. Rînd pe rînd, Max Weber, Vierkandt şi Sombart (cel puţin în opera de bătrîneţe a activităţii sale) s-au pronunţat pentru punctul de vedere al acestei din urmă metode, adică al unei sociologii

care își propune să înțeleagă printr-un fel de transportare a noastră în centrul fenomenelor ; una este, în adevăr, a explica un fenomen și alta înseamnă a-l înțelege.

Poți să explici foarte bine fenomenul cruciadelor, adică să cunoști factorii de ordin social care au stat la baza acestui fenomen social — starea economică a Europei, misticismul vremii sau nevoia de expansiune a popoarelor omogene — dar la sfîrșitul acestei explicații fenomenele să nu fie înțelese, adică să nu fi izbutit de a le simți ca ceva dezvoltat din tine însuți, din intimitatea conștiinței tale. Pentru aceasta nu se cere numai intimitatea faptelor, ci și o viziune simpatetică a fenomenelor, în așa fel încît să le vezi posibile ca emanația propriului tău suflet. Pentru aceasta se cere o identificare cu sfera intimă de motive care au stat la baza fenomenelor sociale. Ei bine, sociologia lui Pareto nu este o sociologie intuitivă, ci una explicativă, care vrea să explice fenomenele, nu să le intuiască ; ea vrea adică să le reducă la anumiți factori generali și permanenți.

În sfîrșit, mai trebuie amintită și o altă tendință a lui Pareto. Această tendință constă mai întîi în scoaterea în evidență a importanței iraționalului în viața socială. Această tendință pînă la un punct este legitimată, căci adeseori, citind istoriile speciale, istoria politică a popoarelor de pildă, sau istoria economică, observăm că instituțiile și faptele vieții noastre sînt puse în legătură cu teorii, ceea ce dă adeseori impresia că aceste instituții politice sau economice ar fi produsul unor teorii politice sau economice. De pildă, afirmația, pe care ați întîlnit-o în manualele de istorie, că Rousseau este răspunzător de izbucnirea Revoluției franceze. Această presupunere, că la baza acțiunii care înseamnă Revoluția franceză stă o anumită idee sau o concepție teoretică, admite că Revoluția franceză este o acțiune logică, adică acțiune determinată de cunoștința teoretică a unui scop care trebuie atins.

Acum însă, după ce am cunoscut care este raportul dintre acțiunile derivate și reziduuri, putem să ne dăm seama în ce constă iluzia manualelor de istorie pe care le-am învățat : Rousseau nu era decît produsul unui reziduu sentimental, întocmai ca și Revoluția care i-a urmat în timp, dar nu propriu-zis ca un efect. În tot cazul, așa se procedează în istorie : se invocă anumite teorii, ca și cînd oamenii ar fi fost

conduși de viziuni clare ; în realitate însă în viața socială factorii iraționali au o enormă valoare. Unul dintre meritele cele mai importante ale vastului tratat pe care l-a lăsat V. Pareto este tocmai punerea în lumină a acestei motivații iraționale a istoriei.

În sfîrșit, o altă tendință a lui Pareto este aristocratismul. Rolul elitelor, valoarea elitelor în viața socială este iarăși una dintre ideile pentru care a militat mai mult V. Pareto.

Cealaltă tendință pe care am desprins-o, aceea în legătură cu importanța elementului irațional, îl unește pe Pareto cu un alt cercetător, francez de data aceasta, al cărui nume profit de ocaziune pentru a-l aminti, căci el ocupă un loc important în sistemul ideilor de sociologie în vremea noastră. Acest cercetător este baronul Ernest Seillère, care a scris o întinsă serie de volume, printre care cea mai importantă și mai expresivă pentru doctrina sa este seria celor trei volume care poartă titlul *La philosophie imperialiste.*

Seillère socotește că societățile sînt pururi însuflețite de tendința dominației. Această tendință de dominație însă se sprijină pe valori iraționale, pe mituri, pe reprezentări mistice despre om, despre soarta omului, despre menirea sa pe pămînt ; și atunci, într-o întinsă serie de opere, baronul Ernest Seillère s-a complăcut să arate că la baza mișcărilor civilizației noastre stau aceste complexe mistice, care au sprijinit imperialismul unui popor sau altul, al unei clase sociale sau alta. Lectura acestor lucrări o recomand, pentru că ele sînt, într-adevăr, foarte sugestive și pline de fapte substanțiale.

Seillère, de pildă, a consacrat o serie întinsă de opere analizei romantismului democratic. Romantismul democratic este una dintre mișcările care, într-adevăr, pot ilustra mai bine teoria lui Seillère. În romantism, ca niciodată, aceste complexe mistice iraționale au fost întrebuințate pentru sprijinirea tendințelor imperialiste, și anume ale imperialismului democratic al burgheziei, care a inventat mitul omului natural, al perfecției, al plinătății și excelenței omului natural, necorupt de societate. Democrația nu ar fi decît sistemul pus în mișcare de acest imperialism al burgheziei, care s-a servit de mitul irațional al omului natural. Acesta este un mit irațional, pentru că nimeni n-a observat un om natural, un om dinaintea așezărilor sociale, pentru a putea construi o

teorie rațională a acestuia. Dar ceea ce importă este valoarea sentimentală a acestor mituri, a acestor derivații — cum le-am putea numi în termenii lui V. Pareto, cu care ideologia lui Seillère are atîtea legături.

Într-o altă serie de opere analizează Seillère mitul pangermanismului. Imperialismul pangermanist și-a făurit și el o serie de mituri în serviciul tendințelor sale imperialiste, cum este acel mit al arianismului, a cărui reviviscență o observăm în mișcarea național-socialistă. Cine citește cărțile lui Seillère poate să găsească explicația felului în care s-a format acest agregat de valoare mitologică și sentimentală, care vedem că are atîta rol în viața Germaniei de astăzi.

În sfîrșit, există mituri în legătură cu felurite alte imperialisme, și atunci tendința practică pe care vrea s-o degajeze Seillère, din acest punct de vedere, este că imperialismul este o tendință firească, naturală, a societăților. Dar această tendință a societății ar fi cu mult mai bine să fie pusă în serviciul rațiunii, să fie dirijată de rațiune, ca imperialismul să fie rațional, nu irațional, mistic sau romantic — cum este de fapt ; ca această explozie de forțe, care alcătuiește marele domeniu al vieții istorice, să fie orientată de rațiune, de cunoștința clară a mijloacelor, căci o astfel de atitudine ar fi scutită de multe din greșelile pe care le-a comis istoria. Prin urmare, Seillère dorește să mențină imperialismul, pentru că nu ne putem scuti de el, dar vrea să-l vadă călăuzit într-un mod rațional, cum în realitatea lucrurilor se întîmplă destul de rar.

MONOGRAFIA SOCIALĂ ȘI PROBLEMA SPECIFICULUI NAȚIONAL

Am văzut că una dintre problemele hotărîtoare pe care și le-a propus Vilfredo Pareto în sistemul său era și aceea privitoare la împrejurările care trebuiesc evitate și la condițiile care trebuiesc împlinite pentru obținerea unor observații exacte a faptelor sociale. În adevăr, în domeniul social avem de luptat cu atîtea prejudecăți, cu atîtea prenoțiuni, încît grija cea mai de seamă pe care sociologul trebuie s-o aibă este să le îndepărteze din fața privirilor sale, pentru ca, astfel degajat, cîmpul faptelor de observație să-i apară în adevărata lui fizionomie.

Această dorință de apropiere de fapte inspiră însă nu numai sociologia lui Vilfredo Pareto, dar și alte încercări ale sociologiei contemporane. Din această nevoie de a se dezbăra de teorii și de a se apropia de realitatea concretă a faptelor au izvorît toate acele sisteme de sociologie etnografică, a căror contribuție a fost atît de importantă în mișcarea contemporană. Dar mai cu seamă sociologia franceză, așa cum ea a fost inițiată de un cercetător ca Emile Durkheim, a făcut un apel larg la studiul societății primitive, și acest apel n-a rămas fără răspuns și nici fără rezultat fiindcă, în realitate, unele din cunoștințele cele mai sigure pe care le avem în domeniul sociologic sînt cele în legătură cu împrejurările în care există societățile primitive.

S-a pus însă întrebarea dacă metoda care a dat atît de bune rezultate cu privire la observația societăților primitive n-ar putea fi extinsă și la studiul societăților civilizate, dacă, cu alte cuvinte, ceea ce sociologii și etnografii au întreprins în legătură cu formele cele mai simple ale vieții sociale n-ar putea să întreprindă și pentru studiul societăților civilizate. Răspunsul a fost afirmativ, și această afirmație a dat naștere unui curent interesant al cercetărilor moderne, pe care trebuie să-l amintesc în această revistă de puncte de vedere pe care am întreprins-o în cursul de sociologie de anul acesta, care acum se apropie de sfîrșit. Curentul despre care vreau să vă vorbesc este curentul sociografiei.

Sociografie, fără îndoială, s-a făcut și mai înainte, dar acela care a creat termenul și a căutat să dea un fundament sistematic acestei discipline este sociologul german Steinmetz. Steinmetz a publicat mai multe scrieri de sociografie. Cercetările publicate de el au avut darul să trezească interesul bătrînului sociolog german Tönnies, autorul operei reprezentative *Gemeinschaft und Gesellschaft*, a cărei analiză mai îndelungată am făcut-o în prelegeri mai vechi. Tönnies distinge, într-adevăr, între o sociologie pură, o sociologie cu caracter rațional, care stabilește conceptele fundamentale ale vieții sociale, și între o sociologie aplicată, care este, după concepția lui, un fel de verificare deductivă a marilor legi ale istoriei, și, în sfîrșit, distinge sociologia empirică, adică ceea ce Steinmetz numea sociografie, care își propune studiul unei anumite societăți într-un anumit moment, un studiu care trebuie să ducă la descrierea cît mai exactă a împreju-

rărilor sociale în care trăiesc anumiţi oameni într-un anumit timp. Probleme dintre cele mai importante se pun pentru noua disciplină a sociografiei, probleme la a căror rezolvare sociografia nu porneşte însă decît cu ajutorul statisticii.

Într-adevăr, importanţa statisticii pentru studiile sociale, pusă în lumină încă din veacul trecut de un cercetător belgian Quetelet, a fost dezvoltată în seria cercetărilor unui sociolog ca Mayr. Ei bine, deşi metoda statistică îşi are antecedentele şi „bătrînii" ei, totuşi niciodată mai bine decît în cadrul sociografiei n-a putut să dea rezultatele la care era indicată.

Iată, de pildă, cîteva probleme cărora numai prin această metodă de observare directă a faptelor, cu îndepărtarea tuturor teoriilor şi cu întrebuinţarea metodei statistice, le putem da o bună rezolvare. De pildă, iată un fenomen social foarte important, pe care nu-l putem rezolva cu teorii sociale, cum este fenomenul mişcării populaţiei şi al coeficientului de naşteri. Cine stabileşte aceasta şi pe ce cale ? Evident, numai pe calea sociografică. Sau raportul numeric dintre diferite clase şi straturi ale societăţii. Cîţi oameni intră într-o clasă anumită este o întrebare importantă pentru cine vrea să înţeleagă forţa acestei clase şi posibilitatea de realizare a idealurilor pentru care se luptă şi se concentrează. Sau, în sfîrşit, circulaţia populaţiei : cum se mişcă ea de la sate la oraşe, sau dimpotrivă ? Apoi, cu această mişcare de la sate la oraşe, ce influenţe intervin în viaţa familiei, asupra societăţii ş.a.m.d.

Iată deci o serie de lucruri [1] pe care sociografia şi le propune să le descrie.

Termenul acesta de „sociografie" creat de Steinmetz şi, în definitiv, această direcţie a sociografiei, care reprezintă o tendinţă de apropiere concretă de fapte, desigur că v-a adus prin asociaţie amintirea unui termen şi a unei tendinţe cu care noi avem mai multe legături. Într-adevăr, de la sociografie gîndul ne duce la monografie socială, adică la acele cercetări de care s-a legat mai mult şcoala sociologică românească, aşa cum ea a fost iniţiată şi este condusă de către profesorul Gusti.

---

[1] În textul de bază : lucrări (n. ed.).

Există însă o deosebire esenţială între sociografie şi monografie socială, şi asupra acestei deosebiri trebuie să insistăm. Monografia socială reprezintă şi ea produsul unei rebeliuni împotriva sistemelor sociologice rigide. Într-adevăr, istoria sociologiei ne arată că nici unul dintre „sisteme" nu este durabil, că ele, în decursul timpului, se înlocuiesc, şi atunci apare, fără îndoială, concluzia că în natura sistemului există un viciu ascuns, care mai tîrziu sau mai curînd trebuie să iasă la iveală, compromiţînd soarta acestor încercări teoretice. Atunci, dacă sistemele care reprezintă totdeauna o anticipare asupra faptelor, o constrîngere a faptelor pentru a intra în anumite cadre preconcepute de cercetători, dacă sistemele aduc cu ele totdeauna această deziluzie, atunci sociologul — şi dl. profesor Gusti a ales această cale — speră ca de la o consultare directă a faptelor, de la apropierea de realitatea socială, concretă, va putea să obţină mai bune rezultate decît acele care pot fi atinse pe căile pur speculative ale raţiunii.

De asemeni, pentru a ajunge la rezultate bune se cuvine ca terenul de cercetare să nu fie prea extins : e nevoie să mărgineşti acest cîmp. Ei bine, din această îndoită tendinţă de a cerceta faptele concrete şi de a le cerceta înăuntrul unei unităţi mărginite apare fundamentul monografiei sociale, pe care studenţii în sociologie ai Universităţii noastre o întreprind.

Fără îndoială însă că această străbatere directă la fapte, această purcedere la izvorul concret şi fecund al realităţii nu este făcută fără nici un fel de orientare principială teoretică, şi, în această privinţă, socotesc că fundamentul filozofic al monografiei sociale ar putea fi numit *criticist*, în sensul pe care Kant l-a dat acestui cuvînt. Vă aduceţi, desigur, aminte de frumoasa vorbă pe care a spus-o Kant odată şi despre care cu siguranţă că aţi luat cunoştinţă la cursul de istoria filozofiei, vorba lui Kant potrivit căreia „noţiunile fără intuiţii sînt goale, pe cînd intuiţiile fără noţiuni sînt oarbe".

Fără îndoială că omul modern de ştiinţă trebuie să meargă la fapte, şi metoda ştiinţifică cea mai respectată şi aceea în care se depune mai multă încredere este metoda induc-

tivă, aceea care pornește de la particular, de la fapte concrete, pentru a se ridica la generalități, la abstracțiuni. Dar această apropiere de fapte nu trebuie să devină un empirism necondus, nedirijat, orb, ci această apropiere de fapte trebuie să fie străjuită de principii. Căci fără îndoială că este dreaptă vorba lui Kant că cunoștințele faptelor particulare sînt oarbe atîta vreme cît nu sînt conduse de noțiuni, după cum și noțiunile atîta vreme cît nu sînt controlate și verificate prin examenul concret al faptelor, rămîn goale. Așadar, obiectul monografiei sociale este o cercetare care se desfășoară în conexiune cu un sistem sociologic, cu anumite reprezentări despre natura vieții sociale și care alcătuiesc sistemul d-lui profesor Gusti, sistem despre care luați cunoștință la cursul de sociologie.

Dar pentru că ne-am ocupat de monografia socială și pentru că s-a reliefat în ea tendința de apropiere de fapte, trebuie să schițăm cel puțin în cîteva cuvinte și ceea ce alcătuiește complementul acestei tendințe, și anume tezaurul de principii, de intuiții generale, de linii diriguitoare menite să conducă observația și s-o facă fecundă.

În această privință trebuie amintită relația pe care dl. profesor Gusti o stabilește între cadrele sociale și manifestări, o relație îndoită și reciprocă, deoarece cadrele vieții sociale influențează manifestările, dar manifestările, în momentul în care se produc, devin ele însele cadre și influențează, la rîndul lor, cadrele vechi. Acest circuit social se exercită prin purtătorii voinței sociale, încadrați în unități și implicați în procese și relații sociale. Cine dorește să aprofundeze sistemul d-lui Gusti trebuie să înțeleagă acest circuit care trece necontenit prin unități și prin procese sociale și dubla influență pornind de la cadre către manifestări și de la manifestări înapoi la cadre.

Dar cu acest cerc de cercetări se urmărește și răspunsul la o problemă mai înaltă și mai generală, care a alcătuit în cultura noastră unul din punctele în jurul căruia s-au înnodat discuții mai aprinse și mai importante pentru cultura românească și — aș spune — unul din punctele nevralgice ale culturii românești, anume problema specificului național. Într-adevăr, mai cu seamă în anii de după război, n-a fost zi

în care cititorul de cărți, de reviste și de ziare să nu fi auzit ceva și de specificul național: literaturii i se cerea să fie „specific național", instituțiilor li se cerea, de asemenea, să fie „specific național", cînd vreo manifestare culturală, politică, artistică ș.a.m.d. era considerată ca neizbutită, vina se trecea asupra faptului că instituția, opera de artă, cartea respectivă n-ar fi fost îndeajuns de „specific național" — specificul național ajunsese un fel de obsesie a tuturor spiritelor preocupate de a da un fundament și de a face să funcționeze un criteriu suveran în legătură cu destinul culturii românești.

De fapt, această tendință, această nevoie de afirmare a unui specific național datează mai demult, ea este contemporană cu acea critică pe care junimiștii, curînd după 1860, au adresat-o culturii românești, relevînd, în formația ei modernă, neadaptarea formelor împrumutate de curînd, printr-un sistem de legislație cu totul nepotrivit, la fondul sufletesc al poporului.

În legătură cu această critică adresată societății românești se vorbește mai întîi despre specificul național, socotindu-se că, dacă formele culturii românești mai noi nu erau destul de sănătoase și nu-și găseau o aplicare normală, lucrul se datora faptului că nu aveau ceva național, le lipsea specificul național.

Ce este acest specific național, căruia i s-a dat în cultura românească o atît de întinsă întrebuințare? Noțiunea de specific național derivă, fără îndoială, din romantism, mai cu seamă din romantismul german. Este o afirmație făcută adeseori și perfect îndreptățită că romantismul a reînsuflețit simțul istoric în cultura europeană. Cultura anterioară romantismului, cultura raționalistă a veacului al XVIII-lea, era o cultură lipsită de simț istoric, pentru că această cultură afirma idealuri reputate a fi valabile pentru orice oameni și pentru toate popoarele. Revoluția franceză socotea că legislațiile ei pot fi adoptate de orice popor, pentru că aceste legislații apăreau ca niște produse ale rațiunii omenești care, fiind aceleași la toți oamenii, nu s-ar fi văzut bine motivele pentru care ceea ce se dovedea a fi bun pentru Franța n-ar fi fost deopotrivă de bun și pentru alte națiuni. Așadar, idea-

lurile raţionaliste ale veacului al XVIII-lea, ale veacului luminilor, erau idealuri generale, făcute fără consideraţia condiţiilor de loc şi de timp în care feluritele societăţi trăiesc.

Faţă de această stare de lucruri, romantismul a însemnat, într-adevăr, o ascuţire a simţului pentru ceea ce alcătuia în viaţa fiecărui popor ceva absolut individual, prin urmare netransmisibil şi altor popoare. Toate noţiunile de pitoresc şi culoare locală, care apar cu ocaziunea producţiilor artistice ale timpului, cu ocaziunea picturii care adoptă subiecte exotice şi subiecte istorice şi cu ocaziunea literaturii, a romanului şi a poeziei dramatice, care dă conflicte dramatice localizate în anumite tipuri de societăţi, sînt dezvoltate din ideea de individualitate a culturilor naţionale.

Dar odată cu aceasta se desprinde şi o normă nouă a culturii. Culturile nu aveau să se fasoneze după un model general omenesc, ci mai degrabă să se realizeze în ceea ce alcătuieşte virtualitatea lor particulară. Culturile au un destin al lor, şi datoria lor este să realizeze acest destin, nu să adopte un destin valabil pentru orice societate omenească. Acela care a dat o sistematizare mai clară şi mai puternică acestui punct de vedere al romantismului a fost Hegel, în scrierea sa *Filozofia istoriei.* Pentru Hegel, într-adevăr, toate culturile sînt animate de un spirit al poporului, *Volksgeist*, şi pe scena istoriei aceste felurite spirite ale popoarelor se înlocuiesc succesiv în aşa fel, încît o dată în istoria lumii fiecare popor este chemat să-şi aducă contribuţia sa esenţială, realizînd ceea ce alcătuieşte virtualitatea sa profundă.

Specificul naţional despre care gînditorii români au vorbit n-ar fi decît acest *Volksgeist*, acest spirit al poporului care animă produsele culturii sale şi care se manifestă de-a lungul întregii lui vieţi, însă într-un moment special al istoriei sale cu deosebită putere şi cu deosebită eficacitate.

Însă această noţiune de specificitate naţională prezintă numeroase dificultăţi. Căci cine vorbeşte de specificul naţional al unei culturi afirmă că, într-un plan mai adînc decît fenomenele culturale aparente, există o realitate ascunsă, latentă, care alcătuieşte sufletul poporului sau specificul naţional şi care determină fenomenele de la suprafaţă. În realitatea lucrurilor, nu putem studia însă decît aceste fenomene

pe care le numim de suprafaţă — adică putem studia formele politice pe care le ia societatea, formele artistice, cele religioase, juridice, morale ş.a.m.d. — dar nu putem studia niciodată această virtualitate din adînc, ci numai ceea ce se petrece în marginea, la periferia culturii. Cine spune că este mai interesant de studiat specificul naţional în loc de a studia societatea sau istoria, preferă să studieze ceva invizibil şi latent în loc de ceva vizibil şi cunoscut, şi în felul acesta trebuie să admită o parte de aproximaţie, de ipoteză, de conjectură, care nu înseamnă niciodată un progres al cercetării. Aceasta pe de o parte. Pe de altă parte, nu este sigur că se poate vorbi de un specific naţional ca de o virtualitate permanentă a culturii unui popor, ca de o calitate spirituală care nu s-ar schimba în decursul vieţii unui popor. Acest lucru nu este adevărat. Dacă compari, de pildă, poporul francez din veacul al X-lea şi al XI-lea cu poporul francez din timpul Renaşterii sau din timpul lui Ludovic al XIV-lea şi, în sfîrşit, cu poporul francez de astăzi, pe lîngă unele lucruri asemănătoare, găsim însă atîtea deosebiri, încît trebuie neapărat să mărturisim că sufletul francez nu înseamnă o entitate invariabilă şi constantă a istoriei sale, ci este el însuşi implicat într-un proces de evoluţie. Fără îndoială că feudalul francez care lua parte la cruciade nu seamănă cu rafinatul francez al veacului al XVII-lea : sufletul francez s-a schimbat între aceste două momente istorice.

Fireşte că observaţia poate fi reluată şi verificată şi asupra altor popoare, pentru a duce la concluzia că sufletul naţiunilor trăieşte şi se schimbă şi că, prin urmare, ideea de specific naţional, care presupune o constantă naţională, este o idee care nu poate fi primită fără nici un fel de critică.

Atunci, faţă de toate aceste greutăţi pe care problema specificului naţional le manifestă, apare întrebarea dacă caracterizarea societăţii făcută cu scopul de a pune de acord instituţiile cu realitatea socială, dacă această caracterizare a societăţilor nu se poate face mai bine nu pe calea aceasta, a unei realităţi ascunse, latente, care nu ştim bine ce este, ci prin integrarea diferitelor aspecte ale vieţii sociale, aşa cum o întreprinde monografia socială.

Monografia socială, față de această alternativă, ne dă răspunsul în sensul ultimei afirmații ; ea socotește că în locul afirmației vagi, literare, diletantice asupra specificului național, este mai indicată cercetarea prin metoda exactă, pentru ca, înarmați cu aceste cunoștințe de fapte sigure, să ne îndreptăm către acel scop care este dorit de toți : adoptarea instituțiilor vii, adică a acelor instituții care răspund nevoilor oamenilor pentru care sînt făcute. Cu această preocupare, monografia socială se îndrumează către cercetarea empirică și inductivă a faptelor sociale, o cercetare care nu pornește la întîmplare ci, după cum ați văzut, în sens criticist, fiind călăuzită de norme și de principii generale.

Inedit [1933]

NOTE

Volumul de față și cel următor (VIII și IX) compun, în ansamblul ediției de *Opere*, secțiunea rezervată scrierilor filozofice ale lui Tudor Vianu, sau, într-o delimitare mai precisă a domeniului căruia îi aparțin, de *filozofia culturii*, căci preocupările de ordin filozofic ale lui Vianu privesc fenomenul culturii, considerat în principiile lui generale și în formele pe care le-a cunoscut îndeosebi în epoca modernă. Din acest din urmă fapt am dedus criteriul grupării textelor, anume în „sistematice" și „istorice". În prima categorie am inclus atît studiile de filozofia culturii, în sens strict, cît și pe cele de axiologie. „Teoria valorilor este o parte integrantă a filozofiei culturii, partea consacrată idealurilor culturii", scrie Vianu (*Opere*, I, Editura Minerva, 1971, p. 122) și pune el însuși, în proiectul de ediție din 1940, *Originea și valabilitatea valorilor* și *Introducere în teoria valorilor*, alături de *Raționalism și istorism* și *Filozofia culturii* (*Opere*, I, *Notă asupra ediției*, p. VII). Acestea sînt și în cadrul secțiunii *Filozofia culturii* a ediției de față „studiile sistematice", cărora le-am adăugat, în *Addenda*, partea a doua — avînd ca temă sociologia culturii — a unui curs de sociologie. Varietatea tematică a scrierilor cu caracter „istoric" (care vor forma volumul IX) este încă mai mare, mergînd de la studiul monografic asupra unui filozof pînă la articolul despre un aspect al mentalității curente, sau de la o problemă de antropologie la una de psihologie ori de morală. Dacă ele aparțin mai degrabă

filozofiei culturii decît diverselor discipline filozofice specializate cu care au în comun materia e pentru că abordarea acesteia se face întotdeauna din unghiul și în perspectiva unei concepții generale despre cultură și are drept țel susținerea unui ideal cultural. Istoria filozofiei, psihologia, etica, antropologia etc. reprezintă cîmpuri de verificare a acestui ideal și surse de argumente în sprijinul lui mai mult decît domenii de cercetare frecventate pentru ele însele. De aceea scrierile respective, judecate în raport cu normele și exigențele cercetării specializate în aceste domenii, pot apărea de multe ori ca schițe insuficient dezvoltate sau aprofundate. Ele sînt în primul rînd, cum le definea autorul în proiectul de ediție amintit, „contribuții la geneza și tipologia culturii moderne" și la „critica timpului". Am evitat, prin urmare, orice împărțire tematică a lor, care ar sugera cititorului ideea (sau ar susține-o, căci a fost afirmată de mai multe ori) că Tudor Vianu a fost, între altele, un filozof cu preocupări multiple, psiholog, moralist, sociolog etc. Este adevărat că scrisul lui atinge sau traversează numeroase domenii ale filozofiei sau științei, dar se îndreaptă mereu spre țelul amintit: afirmarea, în cadrul unei opere larg concepute, a unui punct de vedere propriu în problemele culturii. Volumele VIII și IX ale prezentei ediții își propun să ofere cititorului ansamblul acestei viziuni, adunînd, pentru întîia oară, textele care o compun, cele mai multe netipărite de decenii. O analiză a lor din perspectiva filozofiei marxiste a culturii și în raport cu orientările caracteristice în epoca în care au apărut va fi încercată în postfața ce va însoți al doilea volum al secțiunii.

Primul — cel de față — conține deci scrierile cu caracter sistematic. Dat fiind obiectul lor, de un interes mai restrîns, cel puțin în condițiile epocii dacă nu în principiu, ecourile critice sînt mai puțin numeroase decît în cazul altor lucrări ale lui Vianu. Am reprodus ceea ce ni s-a părut valabil sau semnificativ într-un sens oarecare.

Raționalism și istorism
(Studiu de filozofia culturii)

Publicat mai întîi sub titlul *Concepția raționalistă și istorică a culturii* în *Arhiva pentru știința și reforma socială*, an. VIII, nr. 1-3, 1929 (și extras). Republicat, în 1938 (București, Tiparul universitar), în volum, cu un titlu nou: *Raționalism și istorism* (de fapt, acesta este titlul de pe coperta interioară; pe coperta exterioară apare *Istorism și raționalism*, probabil dintr-o eroare, căci inversarea termenilor contrazice atît titlul inițial cît și ordinea expunerii celor două concepții despre cultură. Am adoptat deci forma *Raționalism și istorism* (pe care o aflăm, dealtfel, și în proiectul de ediție întocmit de Vianu, amintit mai sus), cu subtitlul: *Studiu de filozofia culturii* și o scurtă prefață. Reproducem textul din volum.

Recenziile — puține — cuprind mai mult aprecieri generale asupra scrisului lui Vianu decît analize ale acestui studiu al său. „D. Tudor Vianu și-a oprit preferințele sale de cercetare în două domenii care, în stadiul actual al vieții noastre de azi, în general, sînt foarte semnificative: estetica și filozofia culturii" — scrie poetul și publicistul Dragoș Vrânceanu (în *Curentul*, an. XI, nr. 3698, 21 mai 1938). „Fiecare știe ce înseamnează «estetica» și «filozofia culturii» în preocupările noastre la zi, cum se zice. Sînt cele mai martirizate cîmpuri de investigație filozofică." „Starea de lucruri în cîmpul filozofiei culturii se poate numi dezastruoasă", continuă autorul, care pare a nu avea în vedere decît publicistica imediată în materie. „Cine și în ce articol nu se încumetă să facă la noi actualmente teoria culturii? Și, ca și cum curajul n-ar fi de ajuns de mare, această teorie a culturii se face cu aplicațiuni speciale la cultura românească structurală, la înțelesul și esența culturii românești.

Faptul de a lucra în aceste două domenii fiind salutar, după cum socotim noi, pentru ridicarea nivelului cultural al zilei, nu este mai puțin plin de inconveniente pentru d. Tudor Vianu. Nu sînt puține riscurile celui care încalcă, spre a spune astfel, domeniile oricui deținute cu forța, chiar dacă el reprezintă dreptul. În dezbaterea literară de azi, la noi, forța primează foarte adeseori dreptul în ochii spiritului public.

Socotim de aceea că bine a făcut d. Tudor Vianu publicînd a doua ediție din această lucrare care elucidează, cu multe calități, concepte esențiale de filozofia culturii. D. Tudor Vianu are o erudiție filozofică clasică, care nu-l

oprimă, şi una modernă, care nu-l ameţeşte. Unghiul său de vedere ştie să îmbine distanţele istorice de gîndire cele mai variate şi cele mai depărtate, cu o dezinvoltură calmă care dovedeşte cunoaşterea serioasă şi directă a «textelor». În acelaşi timp — şi acest lucru era îndeosebi vădit în *Estetica* — arhitectura sa raţională, ca să zicem aşa, este una dintre cele mai armonice, gîndirea sa este foarte ordonată. Mersul ideilor nu este mai puţin surprinzător.

Studiul de faţă este un exemplu tipic al acestor însuşiri. Autorul urmăreşte un fir dialectic foarte interesant şi semnificativ al concepţiei raţionaliste şi universaliste a culturii în raport cu concepţia istorică şi pluralistă. Tema [teza ?] lucrării este aceea că cele două concepţii nu s-au putut despărţi niciodată şi că soluţia antinomiei lor se poate afla în *concepţia activistă*, concepţie ale cărei efecte se găsesc la baza însăşi a *Esteticii*.

În felul cum urmăreşte problema în gîndirea exponenţilor ei tipici, d. Tudor Vianu ştie să releve laturi atrăgătoare, neobişnuite, ale unora din aceştia. În studiul de faţă găsim, am putea spune, o adevărată reabilitare a concepţiei asupra culturii a mult nedreptăţitului Jean-Jacques Rousseau, de pildă. [...]

Dacă pînă acum d. Vianu a lucrat în cîmpul esteticii şi filozofiei culturii, însuşirile de expunere ale studiului de faţă îl arată avînd un deosebit spirit de înţelegere pentru un alt domeniu : acela de istorie a filozofiei."

Cunoscător mai îndeaproape al domeniului filozofiei culturii, Victor Iancu nu oferă nici el (în *Gînd românesc*, an. VI, nr. 5-12, mai-decembrie 1938) analiza şi judecata critică aşteptată, preferînd tot caracterizarea generală, care este, de data aceasta, mai substanţială :

„...Scrisul ştiinţific, de un nobil academism, al d-lui Vianu nu este lipsit de interesul pentru actualitate. Negreşit, d-sa este, înainte de toate, un cercetător deosebit de sensibil faţă de limpezirea motivelor istorice, capabil a urmări cu o desăvîrşită documentare şi cu multă siguranţă filiaţiunile unor complexe probleme de filozofie. Opera aceasta însă nu se reduce la d-sa niciodată la o erudiţie aridă sau la o monografie istorică. Deşi fiecare din studiile d-sale filozofice — mai mare sau mai mic — aduce o bogată documentare de ordin istoric, deosebit de instructivă pentru cel ce vrea să se iniţieze, d. Vianu nu evită să ia atitudine faţă de materialul bogat al cercetărilor, împărtăşind totdeauna un punct de vedere personal, susţinut cu consecvenţă de sistematician. [...] Problematica pe care o expune este totdeauna de mare actualitate, iar concluziile la care ajunge şi pe care le verifică, cu un consecvent discernămînt sistematic, ajută realmente cititorul să vadă numeroase fapte în culori mai limpezi. Aici, credem noi, se îmbină natura unui gînditor autentic cu vocaţia unui pedagog ales, care vrea să contribuie la înlăturarea mai multor confuziuni ale timpului. În adevăr, aproape toate lucrările d-sale filozofice se ocupă de limpezirea unor nedumeriri ale vremii. În fond, toate se reduc la o problemă în legătură cu concepţia culturii. Dacă filozofia culturii — disciplina filozofică predominantă astăzi — a devenit populară mai ales datorită scrierilor lui Nietzsche, la noi s-a afirmat necesitatea ei şi în corelaţie intimă cu organizarea unui început care suferă încă de anumite imprecizii. În această privinţă, însăşi starea general haotică de azi contribuie la impasul moral pe care nu-l putem tăgădui. Fără a intra în polemica vehementă a zilei şi fără a se angaja în orientarea ideologică a vreunuia dintre curente, d. Vianu desfăşoară continuu o valoroasă operă prin deschiderea unor perspective ştiinţifice, care îngăduie o privire mai calmă şi o judecată mai temeinică.

Aspectul acesta de actualitate este caracteristic şi broşurii de faţă. Căci ce este altceva ciocnirea de azi pe terenul unor probleme practice decît un conflict pe care-l surprindem la însăşi constituirea culturii moderne? Şi dacă, în adevăr, vremile noastre sînt dominate de disciplina filozofiei culturii, fondarea ei nu poate rămîne indiferentă nici pentru conştiinţa culturală a actualităţii. [...]

D. Vianu dezgroapă, în această lucrare, filoanele principale ale filozofiei culturii, care sînt identice cu înseşi izvoarele de la care s-a adăpat cultura celor două veacuri din urmă : raţionalismul şi istorismul. În ele se oglindesc două concepţii deosebite, pe care autorul le analizează cu mare claritate, fiecare dispunînd de o lume proprie a valorilor. Astfel, concepţia raţionalistă comportă un caracter universalist, pe cînd istorismul înclină spre particularism

și pluralism. Amîndouă își au subîmpărțirile lor și amîndouă au contribuit în măsură aproape egală la dezvoltarea acelui spirit care aparține vremurilor de azi."

Introducere în teoria valorilor întemeiată pe observația conștiinței

A apărut în 1942, la Editura Cugetarea, București, de unde reproducem textul (pe care l-am confruntat și cu manuscrisul aflat în colecția familiei Vianu).

În anexa volumului, Vianu retipărește *Originea și valabilitatea valorilor,* comunicare prezentată la Congresul internațional de filozofie ținut la Paris în august 1937 și publicată în actele congresului: *Origine et validité des valeurs,* în *Travaux du IX-e Congrès international de philosophie (Congrès Descartes),* p. 16—23 (și extras). În limba română studiul a apărut mai întîi în *Revista de filozofie,* vol. XXII, nr. 3, iulie-septembrie 1937, apoi în volumul *Studii de filozofie și estetică,* București, 1939.

Dintre relativ multele comentarii critice, cel mai bun este cel semnat de Petru Comarnescu în *Revista Fundațiilor regale,* an. X, nr. 6, iunie 1943. Îl reproducem de aceea în întregime:

„Ca tot ceea ce scrie d. Tudor Vianu, și recenta-i carte, *Introducere în teoria valorilor,* se caracterizează printr-o documentare temeinică și completă asupra obiectului cercetat, precum și printr-o sforțare de a-și stabili o poziție proprie, rezultînd din confruntarea și împăcarea, măcar în parte, a dificultăților de ordin sistematic. Dacă în alte lucrări punctul de vedere istoric predomina, expunerea fiind istorică și urmărindu-se critic sporul de cunoaștere, acum expunerea este de la început nu numai sistematică, dar făcută pe seama sa, autorul căutînd, dincoace de bogăția dialectică a teoriilor valorii, să construiască o perspectivă temeinic determinată și în stare să slujească drept o introducere strînsă și sobră în această problemă destul de nouă și desigur atrăgătoare. Ca și *Estetica* sa, noua carte este o operă de maturitate, redactată după ani de încercări asupra aceleiași probleme, acum expusă într-o formă sintetică și statornicind o poziție proprie.

Această poziție se încadrează satisfăcător caracterului de *Introducere* într-o disciplină, problemă sau teorie filozofică, în sensul că autorul unei *Introduceri* trebuie să țină seama de tot ce s-a scris esențial în materia respectivă, urmărind o progresie constructivă, păstrînd, îmbinînd și împlinind ceea ce i se pare valabil, iar în secundar adnotînd ceea ce i se pare discutabil. *Introducerea* d-lui Vianu constituie o astfel de sistematizare științifică a problemei, pe seama sa și cu răspunsurile sale.

Expunerea axiologică de care ne ocupăm este, după cum ne arată însuși autorul, «întemeiată pe observația conștiinței», pornind deci de la conștiință și căutînd semnificațiile obiective ale valorilor culturii. Deși, în mare măsură, rezultat al unei confruntări raționale între explicațiile idealiste și realiste, psihologice și fenomenologice, d. Tudor Vianu își restrînge voit cadrul *Introducerii în teoria valorilor,* necomplăcîndu-se în analize de amănunt și netrecînd la considerații ontologice și metafizice, ci rezumîndu-se, pe cît cu putință, la datele imediate ale conștiinței, în exercițiile sale de observație și de comentare a observațiilor, ajutate într-o accentuată măsură de metoda fenomenologică.

Că d-sale, în teoria valorilor, metoda fenomenologică i-a slujit în măsură impunătoare, nu mai rămîne îndoială, d-sa menționînd o seamă de nume și poziții. Pe baza distincției dintre acte, conținuturi și obiecte intenționale — făcută de Brentano, Meinong și Husserl — vor fi concepute valorile ca obiecte ale dorinței, precum însuși acest act care e «dorința» este un element fundamental în expunerea d-lui Vianu, provenind de la Ehrenfels și înlocuind sentimentul din concepția lui Brentano și din clasificarea experiențelor întreprinsă de Meinong. Acestea sînt izvoarele întrebuințate măcar în parte, precum și alți doi mari inspiratori, Max Scheler și N. Hartmann, acesta din urmă depășind, cu platoniana-i explicație, cadrul perspectivei elaborate de d. Vianu.

Așa se face că — în afară de conceperea valorii ca obiect al dorinței și de interpretarea ei ca «expresia unei anumite posibilități, a posibilității unei adaptări satisfăcătoare între lucruri și conștiință» sau ca «expresia ideală a unui acord între eu și lume, care poate fi oricînd realizat» — nu se găsește în carte nici o definiție propriu-zisă

a valorii. Nu ni se precizează ce este valoarea în sine, căci aceasta ar implica o explicaţie ontologică sau măcar o considerare a valorilor ca esenţe neatîrnate de conştiinţă, fie şi în sfera fiinţei, dacă nu a existenţei, aşa cum face, pe urmele lui Platon, filozoful N. Hartmann, ceea ce ar depăşi şi — ceea ce este mai însemnat — ar modifica întreaga construcţie întemeiată pe observaţia conştiinţei.

Ceea ce intenţionează şi ne dă oarecum reliefat cu grijă autorul nostru este tălmăcirea relaţiei sau adaptării dintre lucruri şi conştiinţă, acel act specific de cuprindere a valorilor prin dorinţă, chiar dacă tocmai în jurul acestei dorinţe se vor ivi noi dificultăţi.

Construcţia axiologică a d-lui Tudor Vianu se desfăşoară pornind de la acte, adică de la manifestările active ale conştiinţei, în care deci eul se simte lucrînd. Actele cuprind obiecte, fără a le crea sau pricinui. Următoarele acte cuprind următoarele obiecte: reprezentarea cuprinde imaginile; gîndirea cuprinde noţiunile; simţirea cuprinde afectele, iar dorinţa cuprinde valorile. Conştiinţa se apropie adecvat de valori numai prin dorinţă, iar inadecvat, prin diferite coadaptări, se poate apropia şi cu ajutorul celorlalte acte, ca, de pildă, gîndirea, în stare a se apropia de valori, dar numai prin abstracţiuni coadaptate.

Acest cadru axiologic utilizează, aşadar, distincţia şi clasificările pomenite mai sus, dar cu unele modificări. Din toate acestea, conştiinţa se arată a fi pasivă, iar actele ei necreatoare, contrar concepţiei idealiste şi în special celei kantiene. Actul e doar cuprinzător sau aprehensiv (Brentano), iar, în spontaneitatea lor, actele conştiinţei nu pot fi observate şi deci descrise. Pentru conştiinţă valorile rămîn obiecte ireductibile, obiecte categoriale, şi sînt antecedente valorificării lucrurilor, căci «valorificarea lucrurilor, adică cuprinderea lor ca bunuri, presupune antecedenţa valorii», bunurile nefiind altceva decît lucruri valorificate, dar iarăşi nu subiectiv.

Concepţia d-lui Vianu refuză, după cum se vede, ridicarea la ontologie, dar şi abandonarea în empirie, tipică unor psihologi pentru care valorile ar fi produsul preferinţelor individuale şi, mai ales, rezultatul experienţei colective, valorificarea socială atribuind calitatea de valoare. Mai mult, d-sa combate relativismul ca şi nominalismul

axiologic, tocmai pentru că nu poate crede o clipă că valorile ar fi produsul experienţei.

E mai aproape de autonomiştii valorilor, care, după cum se ştie, nu consideră valorile a fi nici calităţi ale lucrurilor şi nici fapte ale oamenilor. Dar ceea ce nu poate accepta d. Vianu în poziţia autonomiştilor este faptul că aceştia tăgăduiesc valorii caracterul de raport, pentru a-i conferi pe acela de esenţă autonomă, socotind că numai explicînd astfel originea valorilor le pot explica şi generala lor valabilitate. D. Vianu încearcă să corecteze poziţia autonomiştilor, susţinînd că simţămîntul valorii şi actul prin care se săvîrşeşte valorificarea sînt solidare; socotind că, astfel, valorile îşi învederează calitatea lor de expresii ale relaţiilor dintre lucruri şi oameni, dintre lume şi eu. Iar aceste relaţii, fapt foarte important în perspectiva axiologică a d-lui Vianu, se datoresc tocmai dorinţei. Repetăm că pentru d-sa dorinţa cuprinde valoarea, dorinţa anticipînd — în ordinea momentelor conştiinţei — valoarea, contrar concepţiei autonomiste a valorilor, care susţine anterioritatea valorilor, noi dorind pentru că există valori, iar nicidecum contrariul.

Aici, în pretinsa anterioritate a dorinţei faţă de valori, ni se pare punctul vulnerabil al perspectivei d-lui Vianu, care, pentru a-şi susţine această teză, aminteşte că în conştiinţa omenească există o seamă de dorinţe («nevoi, înclinaţii, apetenţe obscure») care nu sînt condiţionate de valori. «Pe toate instinctele omului se dezvoltă dorinţe inaxiologice. Valoarea este, în evoluţia filogenetică, o cucerire relativ tîrzie a conştiinţei apetente. Existenţa formelor obscure ale dorinţei dovedeşte că valoarea nu precede dorinţa şi nu o condiţionează. Valoarea urmează dorinţei, aşa cum orice obiect urmează actului care o cuprinde» (p. 49). Dacă e adevărat că originile dorinţei sînt indiferente faţă de valori, ele fiind o cucerire tîrzie a conştiinţei, atunci reiese limpede — credem noi — că dorinţa nu este actul specific care cuprinde valoarea, că nu de dorinţă trebuie legată valoarea, care poate că este cuprinsă de altceva mai complex şi mai spiritualizat, cum ar fi în concepţia idealistă însăşi conştiinţa în genere, act al spiritualităţii absolute sau o intuiţie adînc cuprinzătoare, ca la Scheler. Înlocuind sentimentul — pe care Brentano

și Meinong îl văd în relație cu valorile — cu dorința, așa cum a procedat Ehrenfels, și progresînd pe această cale, d. Vianu motivează înlocuirea cu ideea că pe cînd sentimentul nu ne scoate din noi înșine, dorința ne poate duce în afara noastră, la valorile ce depășesc conștiința, fiind realități obiective sau, cum le spune d-sa, excentrice.

Mărturisim a nu înțelege bine mecanismul dorinței în sistemul acesta axiologic, mai precis, rostul lui, care ne pare a coborî perspectiva axiologică a d-lui Vianu la unele considerente de psihologie empirică, așa cum sînt, dealtfel, explicațiile sale asupra instinctelor originare și asupra apetențelor obscure.

Valorile sînt declarate de d-sa solidare cu conștiința, pe care ele o depășesc, pe cînd conceptele sînt izolate de conștiință, pe lîngă că sînt și excentrice, ca, dealtfel, și valorile. Dar tocmai această solidaritate ar putea pleda pentru anterioritatea valorilor în conștiință, valori pe care actele dorinței le cuprind în măsura în care conștiința se spiritualizează, fiind spirit, iar nu centru de instincte obscure. În concepția idealistă, actele fiind creatoare, ele ar putea produce sau actualiza valorile date spiritului nu ca dorințe, ci ca imperative întru realizarea de sine.

Dar chiar deosebirea ce-o face d. Vianu între valori și concepte, susținînd că în lumea conceptelor conștiința se mișcă «fără nici o tresărire a dorinței», ca «într-un mediu indiferent» (p. 55), ni se pare discutabilă, cunoașterea fiind tot atît de vie cît trăirea valorilor, chiar dacă și noțiunile și valorile sînt obiective și ne depășesc conștiința. La fel de discutabilă ni se pare și concluzia că ierarhia valorilor este determinată de principii iraționale (p. 135). Dacă opțările conștiinței sînt spontane, nu înseamnă numaidecît că sînt și iraționale. Scheler concepe valorile ca iraționale, pe lîngă că sînt obiective și apriorice, dar marele gînditor ajunge la această concluzie din pricină să socotește valorile drept obiectele unei intuiții emoționale. Ocolirea idealismului nu se arată prea rodnică, măcar în această privință.

Dacă fundarea relaționismului între valoare și persoană, aceasta amplu văzută de autor ca «un centru de valorificări» (p. 144), nu este ferită de obiecții, fiind, dealtfel, și partea cea mai aridă și poate nu destul de accentuată a *Introducerii* d-lui Tudor Vianu, în schimb ni se par

cu totul remarcabile și rodnice capitolele în care d-sa stabilește caracterele valorilor (generalitatea, volumul, polaritatea, gradualitatea, semnificația lor, precum și gruparea, structura și ierarhizarea lor). Aici sînt sistematizări fructuoase, care explică încrucișarea și colaborarea dintre valori, relația dintre valoarea pură și suportul ei material sau spiritual, real sau personal.

Aici, ca și la analizele lui Max Scheler asupra diferitelor emoții și sentimente legate de valori, sau ca și la precizarea virtuților sau valorilor morale, întreprinsă de Nicolai Hartmann, am fost încercați de sentimentul unei rare mulțumiri, chiar dacă expunerea d-lui Vianu — cu caracter strict de „Introducere" — este mult mai restrînsă și schematică în comparație cu amploarea subtilă a distincțiilor și delimitărilor din dezvoltatele teorii ale celor doi gînditori germani.

D. Tudor Vianu ne-a dat nu numai prima introducere sistematică în teoria valorilor, dar și o operă care poate fi discutată cu cinste și adesea favorabil de către orice gînditor european. E o carte făcută nu pentru a folosi celuia care a scris-o, ci societății în limba căreia a fost gîndită și scrisă, precum și științei universale, la nivelul căreia a și fost concepută."

Edgar Papu (în *Revista de filozofie*, vol. XXVIII, nr. 1-2, ianuarie-iunie 1943) semnalează mai întîi însemnătatea și originalitatea acestui studiu în cadrul operei lui Vianu: „În cariera de scriitor filozofic a d-lui Tudor Vianu, actuala lucrare, împreună cu *Estetica* (publicată în a doua ediție acum trei ani), constituie cel mai de seamă eveniment. Interesul pentru problema valorilor este tot atît de vechi la autor ca și acela îndreptat asupra obiectului esteticii. [...]

Lucrarea de față prezintă o manieră cu totul inedită în scrisului d-lui T. V. Părăsind obișnuita expunere largă și dezvoltată, care culminează în *Estetica*, autorul concepe aci o operă extrem de strînsă, întocmită aproape «more geometrico». Folosindu-se numai de cîteva date, autorul consumă, în lucrarea sa, toate posibilitățile lor de combinare, articulînd pînă la capăt variatele figuri de gîndire la care ele se pretează. Astfel, din puține motive, izbutește domnia-

sa să alcătuiască variațiile cele mai nuanțate, închegînd o arhitectură densă și limpede asemenea cristalului."

După o expunere clară și amănunțită a conținutului studiului, Edgar Papu își încheie recenzia cu o judecată de valoare și de situare: „Teoria valorilor apare drept cea mai tînără dintre disciplinele filozofice. Primul mare teoretician al valorilor este F. Brentano, a cărui lucrare, semnalată de d-l T. V., *Psychologie vom empirischen Standpunkt,* apare abia în a doua jumătate a veacului trecut. Personalitatea lui Brentano constituie punctul de plecare al unei întregi descendențe de specialiști în această materie, printre care se numără și autorul lucrării de față. Faptul că un conținut filozofic nou s-a putut cristaliza în românește într-o operă atît de perfectă se cuvine a fi salutat ca una din sancționările maturității dovedite încă mai înainte de cultura noastră."

Mai cităm, în sfîrșit, pentru rezervele semnificative pe care le exprimă, recenzia publicată în *Gîndirea,* an. XXII, nr. 1, ianuarie 1943, de Emilian Vasilescu.

„Este vorba de un mic tratat de axiologie, dens, precis în termeni tehnici, rotunjit ca gîndire, dar care își așteaptă dezvoltarea într-un sistem axiologic complet și, mai ales, adîncirea filozofică propriu-zisă, în sensul fundării metafizice a întregului sistem axiologic", scrie autorul, indicînd de la început sensul criticii lui, care se precizează mai departe, după prezentarea cuprinsului cărții: „preferințele noastre se îndreaptă, cum am arătat și mai sus, spre absolutismul valorilor. Pentru noi, valorile au o origine mai înaltă decît aceea a eului. [...] Împotriva oricărui psihologism și oricărui sociologism, susținem originea transcendentă a binelui și a obligației morale. Nici eul individual, nici cel colectiv nu hotărăsc ce este bine, ci binele ca valoare se impune dinafară, vine de la o autoritate care depășește cu mult și individul și colectivitatea." Concepției axiologice a lui Vianu i se opune una de orientare spiritualistă, teologică: „După părerea noastră, prezența valorilor supreme în sufletul oamenilor este un indiciu al intervenției divine în creatura sa. Transcendente prin originea lor, valorile sînt menite să se introducă în spiritele finite ale oamenilor și să lucreze acolo curățirea, spiritualizarea, înălțarea acestora spre Spiritul absolut, infinit, de la care ele emană. [...] Spiritul absolut lucrează în noi cu colaborarea noastră liberă. Este colaborarea *teandrică,* la care ajunge o teorie spiritualistă a valorilor." Față cu asemenea exigențe, cartea lui Vianu are, se înțelege, merite cu totul modeste și... relative: „Cu aceasta sîntem însă din plin în filozofia valorilor, pînă unde d. Tudor Vianu nu s-a extins în cartea de care ne-am ocupat. Ne-ar fi interesat totuși să întrezărim măcar articulațiile concepției d-sale generale axiologice, adică să vedem măcar schițate liniile generale ale sistemului metafizic ce stă la temelia axiologiei d-sale. [...] Dar chiar și numai așa, ca o introducere ce-și așteaptă dezvoltările ulterioare, lucrarea d-lui Tudor Vianu ne-a interesat mult prin modul de a pune și rezolva problemele și ne-a plăcut ca formă aleasă de expunere filozofică, deși parcă străbătută de oarecare rigiditate. În lipsa aproape totală de lucrări asemănătoare la noi în țară, introducerea aceasta în teoria valorilor înseamnă un cîștig real și cartea își va da cu siguranță roadele sale."

Filozofia culturii

A apărut în 1944, la Editura Publicom, București. O reeditate a devenit curînd necesară, pentru că, „răspîndită în puține exemplare, în cîteva librării din București, lucrarea de față a fost mistruită de focul bombardamentelor germane în cea mai mare parte a primei ei ediții", după cum aflăm din scurta prefață care însoțește cea de a doua ediție. Această a doua ediție, al cărei text îl reproducem, a apărut în 1945, la aceeași editură.

De fapt, *Filozofia culturii* este o lucrare mai veche cu zece-cincisprezece ani decît arată data tipăririi ei. Este cursul predat de Vianu începînd din 1929 (pînă în 1935), intitulat *Introducere în știința culturii* și litografiat de mai multe ori, probabil chiar din primul an în care a fost ținut. În *Memoriu de titluri și activitate,* 1932, la capitolul *Cursuri,* scrie: „1929—1930: a) *Istoria doctrinelor de estetică pînă la Kant* (curs litografiat); b) *Introducere în știința culturii* (curs litografiat); [...]. 1931—1932: a) *Sistemul esteticii* (litografiat, în curs de apariție); b) *Introducere în știința culturii* (litografiat, în curs de apariție)". N-am găsit, în Biblioteca Academiei, în biblioteca Facultății

de limbă și literatură română din București, în biblioteca familiei, nici un exemplar din aceste prime două ediții litografiate ale cursului, ci numai din ediția 1934 (probabil a treia și ultima). Cum însă edițiile din 1931 și 1934 ale celuilalt curs de filozofia culturii predat de Vianu, *Ideile fundamentale ale culturii moderne*, sînt identice, bănuim că așa stau lucrurile și cu textul care ne interesează acum, că a rămas adică neschimbat din 1929—1930. Modificări esențiale n-a adus nici tipărirea lucrării. În 1938 Vianu considera că ambele cursuri litografiate, „redactate după note stenografice, ar trebui larg refăcute înainte de a putea fi încredințate tiparului" (cf. *Prefață* la *Raționalism și istorism)*. Publicîndu-l în 1944 pe cel dintîi dintre ele, n-a făcut totuși decît unele modificări stilistice și a eliminat cîteva paragrafe. Din convingerea că mai mult nu trebuia schimbat? Mai degrabă din sentimentul de detașare față de o lucrare mai veche, care, dacă nu mai exprimă integral punctul de vedere atins mai tîrziu, nici nu-l contrazice în esență, și al cărei caracter de document — personal și nu numai — trebuie păstrat: „Am luat deci cu mine cursul de filozofia culturii, pe care l-am răsfoit în urmă la București, și doresc acum să-l pun la punct. Deși lucrarea aceasta aparține unui moment anterior al meu, ea a jucat atunci un oarecare rol și se fac uneori referințe la ea, încît mă gîndesc să o public la toamnă", comunică el într-o scrisoare din 30 iulie 1943 (T. Vianu, *Corespondență*, Editura Minerva, 1970, p. 130).

Mai tîrziu însă va regreta ratarea prilejului de a face dintr-un curs vechi o carte nouă: „Îmi va părea totdeauna rău că am publicat această carte după note stenografice de curs și că nu am scris-o din nou, cu mai multe dezvoltări și cu folosirea bogatelor referințe care îmi stăteau la îndemînă, așa cum făcusem în *Estetica" (Idei trăite*, în *Opere*, I, p. 129).

Nu numai ideile, dar și informația autorului corespunde unei faze timpurii din evoluția lui. În unele privințe această informație era cu totul sumară, urmînd să fie lărgită mai tîrziu. Așa, de pildă, analiza concepției materialist-istorice asupra culturii se bazează numai pe *Manifestul Partidului Comunist*. Un singur text deci, la care se adaugă o sursă indirectă, cartea lui A. Labriola, *Dal materialismo storico*, 1902, citată și recomandată într-un paragraf din curs nereluat în carte. Prezentarea concepției materialist-istorice despre cultură este de aceea incompletă și conține rezerve fără obiect. Cum însă discutarea acestui capitol, ca și a raportului dintre ideile lui Vianu și filozofia marxistă a culturii revine *Postfeței*, ne limităm aici la semnalarea de mai sus și la sublinierea totodată a semnificației pozitive a preocupării profesorului pentru materialismul istoric, încă din primii ani ai activității sale (v. și *Curs de sociologie*, în *Addenda* volumului de față).

O primă analiză a *Filozofiei culturii* a făcut-o, la apariția cărții, Ion Biberi (în *Democrația*, an. I, nr. 9, 3 decembrie 1944):

„...După ce a examinat în studii pătrunzătoare aspecte limitate ale vieții culturale, d. Tudor Vianu consacră o lucrare adîncirii datelor fundamentale ale culturii. Fixarea pe marile teme, nevoia de a discuta în generalitatea lui fenomenul culturii, alcătuiesc astfel complementul firesc al numeroaselor cercetări speciale în care a îmbogățit filozofia românească.

Filozofia culturii este opera unui universitar, alcătuită altminteri din texte de prelegeri. Disciplina de gîndire a autorului și-a pus pecetea pe compoziția cărții, vădindu-se în desfășurarea sistematică a expunerii, în grija de definiție a termenilor, în înaintarea metodică a argumentării fără fisuri și soluții de continuitate, în rigoarea unei gîndiri clare, ca și în calitatea informației. Nu ne aflăm însă în fața unei expuneri neutre, sinteză de date eterogene, juxtapunere de fișe, înregistrare erudită de teorii și înșiruire de puncte de vedere. Cartea este mărturia unei atitudini foarte personale în fața problemelor culturii, aduce contribuții proprii problemei, iar scrisul autorului, sugestiv și viu, nu are nimic din gravitatea pedantă a specialistului. Originalitatea gîndirii d-lui Vianu, altitudinea poziției pe care o reprezintă, ca și expunerea nuanțată, fac din *Filozofia culturii* una din cele mai frumoase cărți ale literaturii noastre filozofice.

D. T. Vianu distinge în studiul fenomenului culturii o teorie formală, în care se dezbate problema definiției și esenței culturii, și o teorie materială, comportînd o dis-

cuţie a condiţionărilor, mijloacelor şi idealului cultural. În această încadrare, actul de cultură este cuprins în varietatea lui de manifestări ca şi în realitatea lui adîncă. Se poate cerceta astfel metodic nu numai structura faptului, dar şi mecanismul lui funcţional, rolul pe care îl are cultura în viaţa socială, relaţiile ei adînci cu structurile individuale şi cu unităţile sociale în care apare.

Datele fundamentale ale noţiunii de cultură, îngăduind o definiţie a fenomenului, presupun deopotrivă energie sufletească, productivitate şi credinţa optimistă în marile teme ale vieţii, o valoare diriguitoare a acestei energii productive, o întrupare a valorii în bunuri culturale, ca şi o serie de acte subiective, pentru preţuirea acestor bunuri, şi de acte obiective, pentru realizarea valorilor într-un material.

Accentul acestei realităţi cade pe faptul valorii, al bunului cultural care o întrupează, pe actul subiectiv al valorii bunului, ca şi pe actul obiectiv de introducere a unui obiect în sfera unei valori. Destinul, structura şi crizele culturii vor fi deci în funcţie de caracterele valorilor culturale, pe care le-am putea categorisi în şase grupe : economice, teoretice, etice, politice, estetice şi religioase. Aceste valori sînt specifice, ireductibile unele la altele ; fiecare dintre ele răspunde unei nevoi sufleteşti esenţiale. O definiţie şi o analiză logică exhaustivă a fiecăreia dintre aceste valori nu e cu putinţă ; valorile sînt iraţionale, nu se pot defini unele prin altele, sînt autonome.

Ireductibilitatea valorilor este o dobîndire a vremii noastre. Antichitatea şi evul mediu postulau putinţa derivării valorilor secundare dintr-o valoare dominantă a timpului, conducînd la un spirit intolerant faţă de aderenţii valorilor socotite secundare. Diferenţierea şi autonomia valorilor alcătuiesc pentru vremea noastră o condiţie de progres, toleranţă şi libertate. Dar autonomia valorilor este legată şi de o stare de dezorientare, de lipsă de ax statornic şi de temă centrală de viaţă a omului modern. Timpul nostru nefiind călăuzit de o singură valoare dominantă şi fiind împărţit între valori variate, către care oamenii se îndreaptă după preferinţele lor subiective, este prin aceasta chiar lipsit de o fizionomie unitară. Autonomia valorilor şi excesul individualismului sînt responsabile de impasul de criză în care a intrat cultura epocii în care ne aflăm. Oamenii timpului nostru nu mai pot îmbrăţişa totalitatea valorilor, ci se limitează la una singură, în sfera căreia s-au specializat profesional.

Este această criză, produsă de autonomizarea valorilor, fără scăpare, sau prin mijlocirea unei singure valori, adîncite în substanţa ei autentică, se poate ajunge la îmbrăţişarea întregului culturii, a totalităţii ? Omul consacrat specialităţii sale nu poate astfel, din unghiul special al valorii pe care o cultivă, să ajungă la sentimentul plenar al valorilor culturale, îmbrăţişate în întregul lor ?

Este întrebarea pe care şi-o pune d. Tudor Vianu şi la care răspunde afirmativ. Răspunsul nu este pur dialectic, ci sprijinit de o armătură ştiinţifică. Concepţia teleologică şi structurală a lui Dilthey, întregită de vederile unui Spranger, statornicesc corespondenţa obligatorie dintre structura individuală specifică şi putinţa de cuprindere a unei valori, fără ca elementele unice ale structurii individuale să excludă posibilitatea intuirii altor valori decît acelea cu care se acordă structural. Deşi expresie a unei structuri sufleteşti bine definite, omul se poate depăşi prin comprehensiune şi simpatie intuitivă, pentru a cuprinde şi alte tărîmuri. Deşi sufletul uman este călăuzit de o singură valoare dominantă, el nu este închis altor vibraţii de gînd. [...] Astfel, valoarea dominantă care dă aspectul unei culturi — perspectiva teoretică în antichitate sau valoarea religioasă în evul mediu — ca şi valoarea specială cu care o structură individuală corespunde (valoarea economică, teoretică, etică etc.), poate alcătui punctul de plecare al îmbrăţişării totalităţii valorilor culturale. Conflictul care se află la baza crizei culturii din timpul nostru nu este un efect al specializării (care este rezultatul unui proces fatal), ci al faptului că această specializare nu a fost trăită în toată adîncimea ei, cu toate implicaţiile şi consecinţele la care poate conduce. Concepţia structurii în psihologie pregăteşte, prin urmare, o resudare a valorilor într-o unitate, explicînd, în acelaşi timp, şi unitatea

de stil a unei culturi şi îngăduind interpretarea unor valori prin altele. Analiza d-lui Vianu ne vădeşte întrucît un om consacrat cu predilecţie unei singure valori, economice, teoretice, etice etc., poate să o întregească prin apropierea unor valori deosebite şi uneori considerate ca opuse. [...]

Teoria materială a culturii, care urmează acestei expuneri, nu aduce, în primele două împărţiri mai principale, contribuţii de aceeaşi importanţă pentru poziţia spirituală a omului modern. Condiţionările materiale ale culturii (mediu, structură economică, rasă), sau spirituale (tradiţie, cantitatea grupului social), ca şi mijloacele culturii (tehnica, familia, şcoala, cultura populară), alcătuiesc analize corecte, menţinute la generalităţi cu circulaţie întinsă. Prezentarea problemelor se reduce adesea la enunţări de date, fapt explicabil prin caracterul de curs universitar al textului.

Originalitatea poziţiei şi contribuţia personală a d-lui T. Vianu se vădesc însă în ultimul capitol al cărţii, cuprinzînd paragrafele tratînd despre idealul cultural.

Intr-o discuţie strînsă, d. Vianu înlătură deopotrivă raţionalismul şi istorismul ca idealuri de cultură. Primul, postulînd o analogie cu dezvoltarea culturii pămîntului, îşi propune ca ideal fiinţa raţională; el conduce, prin corelare, la o atitudine progresistă, liberală, pacifistă, egalitară şi optimistă. Istorismul, în schimb, cultivînd latura de adîncime a fiinţei, de ordin emotiv, pune accentul pe particularităţile deosebitoare între naţiuni. Raţionalismul reprezintă o concepţie universalistă, istorismul apără idealul particular al fiecărei naţiuni. O a treia poziţie se desprinde, ca o reacţie împotriva subordonării individuale faţă de umanitate: idealul umanist al culturii.

Acestor idealuri culturale, d. Vianu le opune o concepţie activistă a culturii. Omul nu trebuie să creeze în imobilitate şi absolut, ci în relativitatea valorilor umane; valoarea unei culturi este măsurată de operele cărora le-a dat naştere; idealul de cultură este creaţia prin muncă, realizarea prin efort. «Cultura e un produs al libertăţii omeneşti, orientate către nişte scopuri rezultate din spontaneitatea firii umane, pe care natura nu le impune, ci numai le limitează» (p. 284). [...] Cartea sfîrşeşte cu un

îndemn optimist, cu o invitaţie la activitate. E o carte a vremii de astăzi, reprezentînd o concepţie eroică a omului în faţa vieţii".

ADDENDA

Curs de sociologie

(Puncte de vedere în sociologia contemporană)

[Partea a II-a: Sociologia culturii]

Publicăm sub acest titlu partea a doua (p. 229—448) a unui *Curs de sociologie*, predat de Tudor Vianu în anul şcolar 1932—1933 şi litografiat (editori: C. Borghi şi M. Cernea). Subtitlul, *Puncte de vedere în sociologia contemporană*, circumscrie obiectul cursului, precizat de Vianu în mai multe rînduri: „ne-am propus o trecere în revistă a punctelor de vedere în sociologia contemporană, nu a rezultatelor; a perspectivelor largi din care consideră materia sociologică feluriţi sociologi, în special sociologii germani, care sînt mai puţin cunoscuţi la noi" (p. 48); „nu ne propunem să examinăm ansamblul doctrinelor feluriţilor sociologi, ci numai punctele de vedere", „poziţia lor faţă de obiectul şi metoda acestei ştiinţe, felul în care ei înţeleg sarcinile proprii pe care această ştiinţă trebuie să şi le asume" (p. 58) etc.

După lecţia introductivă *(Curentele sociologiei moderne şi contemporane)*, în care „complexitatea externă a ştiinţei sociologiei" este explicată prin diversitatea accepţiilor date termenului de *societate*, prin înţelegerea diferită a raporturilor dintre sociologie şi ştiinţele sociale particulare, ca şi prin varietatea metodelor folosite, Vianu consacră o prelegere sociologiei universaliste a lui Othmar Spann, o alta sociologiei „relaţioniste" a lui Georg Simmel, pentru a sublinia apoi trăsăturile lor distinctive prin comparaţie; expune apoi sociologia lui Leopold von Wiese (două prelegeri), Ferdinand Tönnies, sociologia fenomenologică (Theodor Litt şi A. Vierkandt). Pe parcurs sînt amintite şi alte

concepţii („cursul nostru este făcut după această metodă: cu ocaziunea feluriţilor cercetători care sînt amintiţi aci [...] discutăm şi una sau alta dintre variatele probleme ale sociologiei contemporane" — p. 96): a lui Durkheim („căruia aş fi vrut să-i consacru o lecţiune, dacă n-am fi făcut anul trecut la seminarul de ştiinţa culturii o lungă interpretare a *Regulilor metodei sociologice*" — p. 50), Tarde („a cărui lucrare dumneavoastră aţi citit-o cu mine într-unul din seminariile anilor trecuţi de pe lîngă cursul de filozofia culturii" — p. 127) ş.a.

Această primă parte a cursului, ocupată cu expunerea unor doctrine sociologice generale, se încheie cu o prelegere intitulată *Societate, comunitate, iubire*, în care Vianu propune o clasificare a formelor tipice de grupare omenească, completînd clasificarea lui Tönnies (societate-comunitate) cu o a treia grupare: iubirea, pe care Vierkandt o includea între „comunităţi" şi căreia Vianu îi acordă, sprijinindu-se pe Simmel *(Fragmente und Aufsätze)* şi Scheler *(Wesen und Formen der Sympathie)*, un „caracter social" distinct.

Pînă aici cursul are o factură didactică informativă prea accentuată, nedepăşind aproape nici un moment interesul documentar. Se cuvine să observăm totuşi că ţinuta profesorului este şi de această dată remarcabilă; cantitatea informaţiei, organizarea şi clarificarea ei dau cursului — chiar cînd materia nu aparţine nici uneia dintre specialităţile autorului — un caracter exemplar.

Din momentul însă în care trece la teoriile sociologice despre cultură, Vianu regăseşte un domeniu care e şi al lui. Factura expozitivă (indicată de subtitlul cursului: *Puncte de vedere în sociologia contemporană*) e menţinută, dar atenuat, comentariul e mai amplu şi mai substanţial, aducînd, dacă nu o teorie proprie, expresia unei poziţii faţă de abordarea sociologică a culturii şi o completare a concepţiei cunoscute din studiile de filozofia culturii ale autorului. Este motivul pentru care am considerat utilă publicarea acestui text aproape necunoscut astăzi.

Cursul se încheie cu o prelegere despre metoda sociologică a lui D. Gusti şi despre problema specificului naţional. Vom încerca în *Postfaţa* la volumul al IX-lea să arătăm legăturile lui Vianu cu „şcoala sociologică de la Bucureşti" şi să stabilim poziţia lui în dezbaterile pe tema specificului naţional, lămurind şi rezervele exprimate aici faţă de tendinţa unei ipostazieri şi interpretări metafizice a conceptului în discuţie.

Cum textul litografiat are unele neglijenţe caracteristice expunerii orale (expresii ca „ei bine", „fără îndoială", „aşadar", „atunci" ş.a., repetiţii inutile, topică defectuoasă), ne-am îngăduit o minimă intervenţie în sensul reducerii sau corectării lor.

INDICE DE NUME[1]

A

B

[1] Alcătuit de Nadia Lovinescu.

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

V

CUPRINS

RAŢIONALISM ŞI ISTORISM

INTRODUCERE ÎN TEORIA VALORILOR

FILOZOFIA CULTURII



Lector : MARGARETA FERARU
Tehnoredactor : AURELIA ANTON

Bun de tipar 10.III.1979. Tiraj 3 750 ex. Broșate 3 050 ex. Legate 1/1 700 ex. Coli ed. 27,15. Coli tipar 30,25.



Tiparul executat sub comanda nr. 1/2523 la
Întreprinderea poligrafică
„13 Decembrie 1918“
str. Grigore Alexandrescu nr. 89—97
București,
Republica Socialistă România